ISSN 2215-602X

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Teología práctica en América Latina y el Caribe: propuestas, desafíos

5 SARA BALTODANO ARRÓLIGA: Presentación

11 ANDREAS HUGENTOBLER ALVAREZ: La función de la educación popular para la teología latinoamericana y la praxis comunitaria

39 NIDIA V. FONSECA R.: Acompañamiento Pastoral

57 ÁNGEL E. ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER: Aspectos históricos de la Teología Práctica

71 EDWIN MORA GUEVARA: Pastoral de la Salud. Calidad de vida y derechos de las personas con enfermedad

87 MARTIN HOFFMANN: El desarrollo de comunidades – 10 tesis sobre la necesidad de una nueva "Teoría de iglesia"

99 SARA BALTODANO ARRÓLIGA: Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica

123 MANUEL ORTEGA ÁLVAREZ: Epistemología teológica y límites del conocimiento. Breves consideraciones referidas al lenguaje teológico y la teología prácticao

139 RUTH VINDAS: Una propuesta teológica de y para la niñez

159 LUCÍA BRENES: De 1 Corintios 13,4-7 al femicidio en América Latina. Una reflexión desde la perspectiva de género

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial:
Dr. José E. Ramírez-Kidd, Director
Lic. Ruth Vindas, Coordinadora
Dra. Elisabeth Cook
Dr. Martin Hoffmann
Dr. Ángel Román

◆

Comité Editorial Externo
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España
MSC. SIMONE DOLLINGER
Misión 221, Suiza
DRA. VIOLETA ROCHA
Red Continental por la Paz Latinoamérica, Nicaragua
DR. FRANCISCO MENA
Universidad Nacional, Costa Rica

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirezkidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Director
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD

◆

ISSN 2215-602X

Copyright © 2020

200

Vida y pensamiento (versión digital). Vol. 40
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2020-

ISSN: 2215-602X

1. Teología 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
I. Publicaciones periódicas

Teología práctica en América Latina y el Caribe: propuestas, desafíos

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Primer Semestre, Año 2020
Vol. 40, No. 1

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Presentación

La Universidad Bíblica Latinoamericana está organizando una *Consulta de Teología Práctica en América Latina y el Caribe hoy* a realizarse en 2021. Dicha consulta tiene como objetivo general identificar y reflexionar sobre el papel de la teología práctica en la educación teológica latinoamericana y su impacto en el quehacer cristiano frente a los desafíos sociales, políticos, religiosos y culturales actuales. Para ello, se invitará a personas del continente que enseñan y laboran en el campo de la pastoral, para discutir y elaborar conjuntamente criterios teóricos y prácticos que permitan construir la identidad de una Teología Práctica latinoamericana-caribeña que, sin perder de vista las tradiciones históricas que le dan vida, pueda responder asertivamente a los desafíos de la educación teológica actual.

La educación teológica en Latinoamérica tiene como tarea básica la formación académica de personas vinculadas a instituciones eclesiales, seminarios religiosos, institutos teológicos, organizaciones sociales, organizaciones basadas en la fe,

comunidades eclesiales de base y a otros grupos sociales interesados en la formación bíblica, teológica y pastoral. En este contexto, la teología práctica tiene un papel fundamental, ya que a través de ella las personas que se forman teológicamente logran materializar (social, política y culturalmente), el compromiso pastoral del cristianismo latinoamericano. Esto significa que la educación teológica y, específicamente la teología práctica, deben orientarse al fortalecimiento de la participación activa de las personas cristianas en procesos de incidencia sociopolítica, a través de las diferentes organizaciones, instituciones, comunidades o colectivos que representan.

Este número de la revista es un paso previo a dicha consulta. Contiene artículos que pretenden provocar y abrir discusiones que anticipen el encuentro. Antes de presentar los artículos, compartimos lo que el equipo organizador de la consulta en la UBL, ha conceptualizado acerca de la Teología Práctica en nuestra Abya-Yala. No sobra puntualizar que toda conceptualización es un proceso dinámico, en constante construcción que iremos reformulando y madurando antes y durante la consulta.

> La teología práctica es una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre la praxis cristiana. Su objetivo es la construcción de conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora. Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Se orienta a proteger toda la creación y se compromete activamente con la justicia, la equidad y la participación plena. Se realiza en la sociedad por medio de sus distintas áreas de estudio, como la pedagogía de la fe, liturgia, acompañamientos pastorales, homilética, misión, historia, entre otras.

A continuación, pasamos a presentar los artículos de este número. Vale la pena mencionar que dichos documentos fueron escritos en marzo y abril cuando en nuestro continente apenas se conocía, o se veía muy lejana, la pandemia del Covid-19. Esta crisis sanitaria mundial vale la pena pensarla desde la teología práctica con más profundidad, algo que no se refleja como desearíamos en los artículos de este número. Sin duda en la Consulta del 2021 lo haremos.

Edwin Mora, en su escrito "Pastoral de la salud: calidad de vida y derechos de las personas con enfermedad", considera que dicha pastoral es una de las líneas de acción e investigación de la Teología Práctica. La promoción de la calidad de vida y de los derechos de las personas enfermas (personas sufrientes), son puntos relevantes en la actualidad, cuando afrontamos como humanidad la pandemia que causa el COVID-19. La Pastoral de la Salud es portadora de la ternura de Dios para con las personas sufrientes y toma en cuenta la promoción de la calidad de vida. Este aporte revisa el concepto de Calidad de Vida para luego condensarlo en los derechos humanos de la persona con enfermedad crónica, dolorosa y/o terminal que también se pueden aplicar a todas las personas sufrientes por una enfermedad.

En el artículo "Acompañamiento Pastoral", Nidia Fonseca continúa aportando elementos clave del acompañamiento pastoral desde el proceso subjetivo de la crisis hasta el comunitario-contextual. Plantea varias características y, luego de discernir sus elementos, aporta experiencias y desafiantes preguntas, con el fin de seguir reconstruyendo colectivamente el Acompañamiento Pastoral. Nidia espera que las conceptualizaciones sobre el desenvolvimiento humano, una cosmovisión que apele a la justicia y a la ternura, y las resiliencias personal y social que expone, sean un buen pretexto

para dialogar y enriquecer este componente de la Teología Práctica y del quehacer de la fe en los espacios donde se celebra la Palabra.

Ruth Vindas, en "Una propuesta teológica de y para la niñez", plantea una Teología de la Niñez que permite visualizarla con carácter de urgencia. En pleno siglo XXI, la niñez de todo el mundo continúa tratándose como objeto y no como sujeto que Dios crea a su imagen y semejanza. De ahí la urgencia de proponer y desarrollar una Teología de la Niñez que recupere espacios y buenos tratos, no sólo por parte de sus familias, sino también de las sociedades en las que crecerán y se desarrollarán como personas adultas saludables integralmente. Para lograr ese objetivo, se deberá trabajar *con* ellos y ellas, *para* ellos y ellas y *por* ellos y ellas, una teología de y para la niñez que les permita disfrutar del reino de Dios.

En el artículo "La función de la educación popular para la teología latinoamericana y la praxis comunitaria", Andreas Hugentobler Álvarez plantea una serie de propuestas metodológicas para el trabajo con comunidades de base en clave incluyente y las propone para un debate dentro de la teología práctica. Se ubica en la tradición de la teología de la liberación latinoamericana, la cual distingue tres momentos diferentes: la fase fundacional en la que predomina un concepto del socio-económicamente pobre; la fase de diálogo con identidades específicas y una tercera fase de la diversidad, que rompe tanto con los binarismos como con el concepto de lo académico, y plantea la necesidad de una nueva inclusión entre saberes, actores y metodologías. Andreas plantea cinco herramientas en línea de una educación popular para fomentar mecanismos de inclusión en lo organizativo, social, político y espiritual, desde el paradigma de una diversidad fundante.

Lucía Brenes, en "De 1 Corintios 13,4-7 al femicidio en América Latina: Una reflexión desde la perspectiva de género", indica que partir de los extremos, como lo plantea el título de su artículo, ayuda a visualizar lo abstracto, lo espiritual, los diversos aspectos de la vida humana, el contexto actual, el extremo del poder masculino para decidir sobre la vida de una mujer. Desde ahí reflexiona propuestas sobre lo que se podría hacer desde la teología práctica, para fortalecer la inteligencia emocional y la identidad femenina sin culpa (por el sólo hecho de replantearse el derecho a vivir), el derecho a decidir conscientemente sobre el involucramiento en una relación amorosa y que, por lo tanto, no se trata simplemente de dejar tal responsabilidad a la Gracia de Dios.

En el artículo "El desarrollo de comunidades – 10 tesis sobre la necesidad de una nueva 'Teoría de iglesia'", Martin Hoffmann afirma que las consecuencias del proyecto "Modernidad" provocan preguntas por la identidad y el quehacer de la iglesia. El autor exige una nueva teoría de la iglesia que combine conocimientos de la teoría de organización con una reflexión profunda sobre la esencia de la iglesia. El primer paso debe ser la orientación en el Reino de Dios, en vez de una permanente auto-reflexión. El segundo paso es la reanudación de las dimensiones básicas de la iglesia - *martyria*, *koinonia*, *diaconia* y *leiturgia* - que construyen un puente a los instrumentos y categorías cibernéticas.

Ángel Eduardo Román-López Dollinger en "Aspectos históricos de la Teología Práctica" aborda aspectos históricos relacionados con la configuración, desarrollo y consolidación de la teología práctica como disciplina teológica en el contexto de la educación superior de la parte alemana de Europa. Presenta como objetivo el repaso histórico para identificar aspectos disciplinarios que la teología

práctica latinoamericana y caribeña ha heredado de Europa. El autor justifica que es fundamental conocer el desarrollo histórico de esta disciplina dando cuatro razones: puede contribuir a identificar dónde se encuentra actualmente; hasta qué punto es pertinente metodológica y epistemológicamente para el quehacer teológico; en qué medida necesita actualizarse; y finalmente, qué personas o instituciones están llamadas a construir su identidad local.

Manuel Ortega, en su artículo "Epistemología teológica y límites del conocimiento", hace una reflexión acerca de la epistemología teológica, su relación con el lenguaje de la teología y su vínculo con la teología práctica. Establece que es posible referirse a algún tipo de epistemología teológica, siempre y cuando se tenga presente que las realidades de las que la teología busca hablar se conciben esquivas al entendimiento, y se muestran ocultándose, tal como ocurre en la teología mística. En el plano práctico esta realidad de la teología y del lenguaje teológico debe tomarse en consideración al pensar en el prójimo (el otro y la otra) como manifestación concreta del Misterio de Dios.

Para finalizar, Sara Baltodano, en su artículo "Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica", presenta este método, que se basa en los principios de la epistemología hermenéutica, como el más adecuado para construir teología práctica de acción. Propone pensar la teología práctica en forma plural y diversa, con una visión contextualizada y desde la noción de complejidad al interrelacionar diferentes dimensiones de las realidades desafiantes actuales. Además, comparte experiencias sobre la enseñanza y práctica del método en aula.

Sara Baltodano Arróliga

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La función de la educación popular para la teología latinoamericana y la praxis comunitaria

Andreas Hugentobler Alvarez[1]

Resumen: El presente artículo plantea una serie de propuestas metodológicas para el trabajo con comunidades de base en clave incluyente y las propone para un debate dentro de la teología práctica. Se ubica en la tradición de la teología de la liberación latinoamericana, la cual distingue tres momentos diferentes: la fase fundacional en la que predomina un concepto del socio-económicamente pobre, la fase de diálogo con identidades específicas y una tercera fase de la *diversidad,* que rompe tanto con los binarismos como con el concepto de lo académico y plantea la necesidad de una nueva inclusión entre saberes, actores

1 El autor es licenciado en teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), estudió parte de su carrera en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), en El Salvador. Trabajó como agente pastoral en el acompañamiento juvenil, en la pastoral urbana y como acompañante a defensores de derechos humanos en Honduras. En el 2014 asume una función como acompañante y formador de una Red regional de Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador. Es cofundador de la Asociación ACOBAMOR y del movimiento nacional "Generación Romero" que vincula unas 40 comunidades y organizaciones juveniles, inspiradas en el profetismo de Mons. Romero. Vive con su pareja y dos hijos en San Salvador.

y metodologías. Alimentado por la experiencia pastoral con Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en El Salvador, planteo cinco herramientas en línea de una educación popular para fomentar mecanismos de inclusión en lo organizativo, social, político y espiritual, desde el paradigma de una diversidad fundante.

Abstract: This article presents a series of methodological proposals for working with base communities in an inclusive key and proposes them for a debate within practical theology. It is located in the tradition of Latin American liberation theology, which distinguishes three different moments: the foundational phase in which a concept of the socio-economically poor predominates, the dialogue phase with specific identities and a third phase of diversity, that breaks both with binarisms and with the concept of the academic and raises the need for a new inclusion between knowledge, actors and methodologies. Nourished by the pastoral experience with Ecclesial Base Communities (CEB) in El Salvador, I propose five tools along the lines of a popular education to promote mechanisms of inclusion in the organizational, social, political and spiritual aspects, from the paradigm of a founding diversity.

Palabras clave: Educación popular, teología latinoamericana, comunidades eclesiales de base, teología práctica, diversidad.

Key words: Popular education, Latin American theology, ecclesial base communities, practical theology, diversity.

1. La diversidad como realidad fundante para la teología latinoamericana

Uno de los aportes de la teología latinoamericana en una *primera fase*, fue la de sacar la reflexión teológica, tanto del fundamentalismo religioso, como del cientifismo y la ubicó en una realidad social, cultural, histórica concreta: la latinoamericana. Consciente que para ello son necesarias mediaciones de otras ciencias, adoptó en una primera fase

mayoritariamente por una *mediación socio-económica* que ayudó a describir causas y efectos de las grandes desigualdades sociales y económicas, partiendo del económicamente pobre como sujeto de la teología.

Una *segunda generación* de teólogas y teólogos amplió esta mediación por una serie de otros instrumentos para entender las realidades de exclusión, por ejemplo, desde las culturas, el género, las edades, la migración, etc. y dieron nombre a una serie de "*teologías de*…": teología de la migración, teología de la mujer, teología andina, teología india, teología afro etc.

Una característica importante en esta *segunda fase* es la aparición de rostros específicos. Mientras que, en su planteamiento fundamental a inicios de los años 1970, la categoría "pobre" quedó hasta un cierto grado en un *abstractum*, una generalización que ayudó a plantear la necesidad de un cambio epistemológico en la teología clásica (su interés era fundamentar la pobreza como lugar teológico), en esta segunda fase aparecen diferentes realidades desde experiencias concretas. Se intensifica el diálogo, por ejemplo, entre la teología latinoamericana y la teología feminista que aportó esencialmente a esta segunda fase. De la misma forma, irrumpen otras realidades en la teología, como de las culturas originarias, la ecología, las tribus urbanas, culturas juveniles, migración etc.

Predomina el interés dialógico, un esfuerzo por entender experiencias concretas y desde allí reflexionar el papel de la teología. Bajo la premisa del diálogo, opta por métodos inductivos, empíricos, con un fuerte toque cualitativo que parecen más aptos para desarrollar conceptos a partir de experiencias específicas y construir intersubjetividades. No obstante, la teología sigue

desarrollándose desde la academia y se expresa en un lenguaje científico que se nutre de experiencias y realidades específicas. A partir de las experiencias "en campo", la teología se encarga de hacer reflexiones y conclusiones académicas, tanto para la formación, como para la investigación. Y posteriormente suele haber quienes se encargan de "popularizar" los contenidos de la reflexión académica para el uso pastoral en las bases.

Esta segunda fase, que saca a luz a rostros e identidades específicas que anteriormente estaban subsumidos en el concepto "pobre", prepara una *tercera fase* que nos acerca a la actualidad: *la fase de la diversidad*. Constatamos un cambio gramatical del singular al plural, que se puede observar desde inicios del siglo. Ya no hablamos de "espiritualidad", sino de "espiritualidades", no más de "la experiencia de mujer", sino "experiencias de mujeres", de "juventudes", etc.

Este plural lleva a la comprensión de la diversidad como realidad fundante. De la *de-finición* (que significa "poner límite", "de-limitar") pasamos a la *in-clusión* de una diversidad de experiencias, también a nivel teórico. Entendemos aquí la inclusión no solamente en un sentido social, que pasa de la exclusión a la inclusión en un determinado cuerpo o sistema social, sino también en un sentido epistemológico: pasar de la de-limitación de significados que "no son" a la inclusión o puesta en relación entre diferentes significados. Esto tiene importantes implicaciones metodológicas.[2]

2 En este sentido, valdría la pena seguir la construcción pedagógica de una teología en clave incluyente, tanto entre sujetos, espacios (académicos, populares etc.), como metodologías. Ver: Torres, Fernando. *Por caminos propios: Construcción pedagógica de la Teología Popular*, Bogotá, Colombia: dimensión educativa, 1999.

En esta fase aparecen con fuerza algunos enfoques nuevos: la diversidad de género, de edades, de orientación sexual, pero también de pensamiento, de acción política, la bio-diversidad del ecosistema o el mismo postcolonialismo... Sus figuras organizativas son plataformas, redes, articulaciones que vinculan y tejen unas experiencias con otras bajo un enfoque común.

En medio de una crisis de credibilidad de la política en general, aparece la diversidad como exigencia común en muchos movimientos sociales. En las calles ya no aparecen propuestas "definidas" con exigencias claras y comunes (como en el pasado), sino gritos diversos que aparecen en toda América Latina, en contra de los monopolios o de una clase política aislada que define desde arriba el quehacer. Otro ejemplo que nos ayuda a comprender la diversidad como realidad fundante, es el concepto de la ecología integral de *bio-diversidad*, que establece criterios de *inter-relacionalidad* e *inter-dependencia* como elementos centrales para la supervivencia de la vida en el planeta tierra. Además, describe a la tierra misma como un ser vivo que integra, vincula y mantiene una frágil harmonía entre una pluralidad de seres. Frente al cambio climático y la crisis ecológica, los aportes de la ecología integral demuestran que está en peligro, no tanto la supervivencia de la tierra como cuerpo vivo, sino específicamente la de la especie humana como tal, por no reconocer su papel biológico como "una especie más" en la gran sinfonía de la diversidad de vida en el planeta tierra.

En esta tercera fase, la teología académica tiene su función como un actor más en este tejido de saberes, y de esta forma, junto a movimientos, otras ciencias y formas populares de organización y de fe, asumir una función necesaria en la construcción de nuevas

narrativas para una sociedad *bio-diversa y bio-céntrica*.[3] Algunos métodos que pueden ser útiles en esta fase son: la narración, la expresión cultural, el intercambio/cruce de saberes y la investigación-acción.

2. Las realidades de exclusión claman por conceptos y prácticas inclusivas

Esta contextualización nos ayuda a ubicar la experiencia de educación popular que estamos haciendo como Red de Comunidades Eclesiales de Base (CEB)[4] en El Salvador, en un tiempo social y teológico concreto: nos ubicamos en una fase de diversidad social, religiosa y cultural, además en medio de una crisis ecológica, social y de paradigmas políticos.

Las CEB en el departamento La Libertad hemos emprendido un camino para repensar nuestro ser comunitario desde hace varios años. Esto empezó con talleres que nos ayudaron a reflexionar sobre los gritos actuales en nuestras comunidades, lo cual nos sensibilizó para entender que "comunidad" no solamente es un grupo que se reúne. A través de metodologías, y cartografías participativas, hemos comprendido que "comunidad" es un cuerpo

3 Para citar solamente a dos autores que reflexionan la necesidad de un cambio biocéntrico: Gudynas, Eduardo. *La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*, en: Tabula Rasa, Bogotá, Colombia: No. 13, 45-71, 2010; Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, España: Editorial Trotta, 2013.

4 La Red de CEBs "Mons. Romero" del departamento de La Libertad integra a 8 comunidades rurales en la cordillera de Bálsamo que se extiende entre capital y costa. La mayoría de las comunidades están ubicadas en cafetales, sus habitantes campesinos – la mayoría sin tierra – que se dedican a trabajos como jornaleros, venta informal y en maquilas y construcción.

diverso que consiste en la calidad y la capacidad de crear relaciones entre iguales, relaciones horizontales y liberadoras.[5]

Otro impulso que recibimos a través de un proceso de formación teológica es de carácter metodológico: no es suficiente estudiar y analizar un texto bíblico, debemos "senti-pensarlo", vivirlo con el trasfondo que nuestros cuerpos y realidades nos marcan. Descubrimos que cualquier formación pastoral debe ser esencialmente corporal, sensitiva, colectiva – porque si solamente "pasa por la cabeza", no ha logrado penetrar realmente la complejidad de nuestro ser individual y colectivo.

A nivel social, en El Salvador como en muchos países latinoamericanos, hemos construido sociedades sobre la base de la exclusión. Una pequeña élite de poder se ha apoderado de todo que existe y ha producido una escala impresionante de desigualdad. Luego, ésta se ha justificado con todo tipo de argumentaciones políticas, económicas, culturales y también religiosas. Y hasta en nuestras comunidades hemos reproducido este esquema exclusivo y jerárquico – ¡a veces aun manteniendo un discurso liberador! Ejemplos para ello hay muchos, por ejemplo, cuando se define "una sola" línea a seguir, "una" propuesta política de un partido exclusivo, cuando se excluyen a personas o grupos por razones religiosas, de edad, género o simplemente por no estar de acuerdo con algunos líderes comunitarios etc.

"La característica más evidente de este modelo es tratar a todos como "iguales", donde "los diferentes" no caben. Por ende, tienen que ser expulsados o reprimidos. Como hay un solo patrón o sistema

5 Bosch, Francisco. *El grito descolonizador*. San Salvador: Universidad Luterana, 2016.

a seguir, lo que no encaja en este es excluido. Tal exclusión la vemos de múltiples formas en nuestra sociedad: excluye a la mayoría del bienestar social, a las juventudes de buenas oportunidades de trabajo, a las mujeres del poder económico y político y excluye a una multitud de personas por x motivo, llámeselo: "diferentes", "raros", "peligrosos", "extraños", "recién llegados"…".[6]

Creemos que ha llegado la hora de plantear seriamente la necesidad de ser comunidades incluyentes, desde una perspectiva de la diversidad sana y existente. Las mismas comunidades eclesiales de base debemos repensar nuestros discursos y prácticas bajo el criterio de la inclusión: ¿Queremos mantener discursos que han animado a comunidades en décadas pasadas o queremos crear nuevos relatos (diversos) que encontramos en nuestras colonias, cantones y barrios? ¿Queremos mantener un solo credo o análisis de realidad o volvemos a inventar la inclusión desde sujetos diversos y sus historias para empezar la nueva vida ahora?

3. Elementos para construir una "teología-nuestra" en comunidad

Con esta contextualización queremos presentar cinco elementos de educación popular que guían tanto nuestro trabajo organizativo y pastoral, como la construcción de narrativas y teologías desde la misma experiencia comunitaria. Nos referimos a proceso constructivista en el cual vamos crean una fe-nuestra y una teología-nuestra. Proponemos estos elementos metodológicos

6 Judith Bautista Fajardo et al., "La comunidad del amor incluyente. Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan" (KeirEd, 2013).

desde el campo de la praxis pastoral y teológica para el debate de una teología práctica en clave liberadora y descolonizadora.

En palabras populares: Los cinco elementos forman parte de nuestro equipaje de viaje: Recordemos que cuando nos vamos de viaje, empezamos desde antes a preparar nuestra mochila, pensamos en cómo movilizarnos, en algunos percances que puede haber en el camino etc. Pues, para eso también puede servir lo propuesto: para sus caminos comunitarios y organizativos.

Les invitamos entonces a retomar estas propuestas, tanto desde la teología: ¿Qué nos aportan para el quehacer teológico?, como desde la pedagogía-comunitaria: ¿Qué nos aportan para la construcción de comunidades inclusivas? – Les deseamos ¡buen viaje!

3.1 El método es nuestro contenido (sobre el arte de ser y hacer comunidad)

> *En busca del quehacer comunitario en tiempos de tejidos sociales fragmentados, proponemos volver a una intuición metodológica que marcó las grandes narrativas de la historia judeocristiana: Dejarnos interpelar nuevamente por los gritos y de forma creativa y descentralizada hallar las grietas para volver a ser comunidad-a-la-escucha.*

El ser comunidad es fundante para nosotros. ¿Pero qué entendemos realmente por comunidad? - A nivel eclesial solemos referirnos con el término comunidad a grupos bíblicos, grupos de oración, grupos de apoyo mutuo, hasta para servicios como el aseo en la iglesia, por ejemplo.

Pero comunidad en un sentido eclesial es más que asumir una función determinada. La conferencia de obispos católicos en

Medellín (1969) habla de las CEBs como "células de estructuración eclesial" (documento "Pastoral de Conjunto", nro. 10), se refiere a "células que llevan consigo la idea de un organismo vivo y básico que, a pesar de su pequeñez, contiene toda la información genética del cuerpo total, en el cual desempeña una función específica como cualquier célula".[7]

El sujeto-comunidad como cuerpo vivo, cuerpo colectivo y a la vez diverso. Con ya más de 50 años de existencia, las CEBs han marcado camino – tanto en forma de negación como historia de rechazos por parte de muchas iglesias oficiales, gobiernos y nunciaturas, como en forma de afirmación como iglesia fiel al movimiento de Jesús y su mensaje del reino. Las CEBs, como células de un organismo vivo indudablemente han marcado realidades y discursos.

En la actualidad, el discurso suele ser visto como elemento fuerte, mientras la vivencia comunitaria no siempre está a la altura de lo que llamamos CEBs. Volvemos a una convicción clave: la metodología o educación popular. En las CEBs decimos que nuestro mejor contenido es el método. Y frente a algunas tentaciones discursivas que no pocas veces que, explicando causas, pero sin la fuerza de transformarla, debemos apostar por metodologías de inclusión y construcción colectiva que nos guiarán el rumbo.

Compartimos a continuación una sencilla metodología que consiste en tres pasos – siempre en clave liberadora y decolonial –

7 Pedro Pierre, "Vocación y misión de CEBs Equipo Marins", Comunidades de base, *CEBs* (blog), el 14 de diciembre de 2011, http://padrepedropierrecebs.blogspot.com/2011/12/vocacion-y-mision-de-las-cebs-equipo.html.

y nos ayuda permanentemente a enfocar el ser y hacer comunitario en nuestra realidad concreta:[8]

1) Los gritos (primer paso): Escuchar los gritos que despiertan y convocan a la comunidad: ¿Quiénes gritan? ¿Qué y cómo gritan? ¿Por qué?

2) La bestia (segundo paso): Ver más allá de los gritos y comprender una realidad compleja y monstruosa que nos hace gritar: Describir el "desde donde" de los gritos, poner nombre a "la bestia", a esta realidad compleja de injusticias que producen tanto dolor y que popularmente describimos con categorías mitológicas.

3) Las grietas (tercer paso): Hallar las grietas que hacen posible una alternativa comunitaria frente a los gritos. Nos referimos a pequeños espacios que se van moldeando, abriendo con el tiempo, en la medida las podamos habitar y cultivar.

Y una vez que hallamos una grieta, por ejemplo, un grupo de mujeres que se reúne porque escucharon los gritos de violencia en sus casas, o los gritos de la niñez por el descuido, o el grito de las y los ancianos por el abandono, la pobreza extrema que les afecta… podemos descubrir algunas dimensiones centrales de nuestra fe y quehacer comunitario:

1) La fuerza redentora en nosotras/os mismos: Descubrir que no tenemos que esperar que la ayuda venga de afuera, sino nos vamos comprendiendo como sujetos de transformación.

8 Para la elaboración de esta metodología, hemos podido aportar nuestra experiencia a: Bosch, Francisco. *El grito descolonizador*, San Salvador: Universidad Luterana, 2016.

2) Contando historias, vincularnos con las tradiciones de fe bíblica, ancestral y martirial: Con el trasfondo de la experiencia de fe en comunidad (grieta), empezamos a compartir nuestras historias y las leemos en el reflejo de las historias bíblicas que narran la fe en el Dios de los pobres, el Jesús liberador. También descubrimos en nuestras historias la mística ancestral y el testimonio de las y los mártires.

De esta forma nos damos cuenta que nosotros mismos somos parte de esta gran HISTORIA de fe, resistencia y construcción comunitaria. Una historia que antecede y nos trasciende, es la historia que ha marcado el caminar miles de comunidades que lucharon por una vida más mejor.

3.2 Tejer comunidad desde la diversidad (Superar algunas enfermedades comunitarias)

> *Reconocer la diversidad como realidad fundante implica buscar nuevos modelos de "comunidad" capaces de articular diversidades y de esta forma superar modelos estáticos y homogéneos. Una figura que proponemos es el tejido, el que se expresa la fuerza comunitaria en la capacidad de relacionarnos entre la diversidad de actores y bajo objetivos y narrativas comunes.*

Tejer comunidad desde la diversidad tiene para nosotros una dimensión *diacrónica* y otra *sincrónica*:

Las CEBs vivimos de una experiencia histórica de organización, por eso mantenemos viva la memoria de grandes líderes y lideresas del movimiento social, hombres y mujeres que se pusieron al frente de su comunidad y la supieron guiar por los momentos más difíciles y con la claridad del proyecto de Jesús por un mundo mejor

(dimensión *diacrónica*)… Muchos de ellos fueron asesinados y son para nosotros testigos de la fe-en-comunidad, son nuestros *mártires*.

De esta experiencia histórica vivimos en las comunidades hoy y hay mucho que rescatar, aprender e integrar en nuestro ser y hacer comunitario, en especial en cuanto a trasmisión para las nuevas generaciones. Pero la memoria sola, no es suficiente. Debemos de traerla a la realidad y a los gritos de hoy (dimensión *sincrónica*), para hallar las grietas que podemos encontrar cuando somos comunidades reales, compuestas por mujeres, jóvenes y hombres que conspiran por el bien común y contra la violencia que vivimos a diario.

En nuestra definición, una comunidad eclesial y de base es *un cuerpo o tejido que consiste en la calidad y capacidad de crear relaciones horizontales e incluyentes con actores comunitarios diversos bajo objetivos comunes*. La figura que usamos es la de una red o de un tejido. La comunidad no son los nudos, sino los hilos que vinculan, relacionan, conspiran entre diferentes actores comunitarios.

Esta intuición sacamos a raíz de un proceso de construcción colectiva de pastoral. Un dato que apareció en todos los mapeos comunitarios del año 2018, era la incomunicación entre una serie de actores religiosos, políticos y sociales que en el fondo promueven fines comunes, como por ejemplo una vida en paz, un sistema de agua potable para todos, una mejora en la calidad educativa, una mejor atención a las personas adultos mayores o una respetuosa convivencia religiosa e.o.

Tanto el sectarismo partidario y religioso, la violencia pandilleril y represiva, como también divisiones a raíz de proyectos que

promueven algunas ONGs crean profundas divisiones en el tejido social. Y frente un tejido social dañado, la función de la comunidad debe ser de tejerlo nuevamente, desde un enfoque de inclusión.

Por eso decimos que una comunidad, llámesela CEBs o con otro nombre, no es tanto un grupo homogéneo que se reúne en un momento y lugar establecido. Estos grupos también pertenecen a una comunidad, pero comunidad, es más: Son actores varios que se reúnen en diferentes momentos y se vinculan entre unas y otros.

Es por eso que ahora comparamos una CEB con un tejido o una red de personas y grupos. Su fuerza son los hilos que los unen. No todos hacen lo mismo, tampoco todos piensan de la misma forma, pero sí: se relacionan, debaten, juegan y se juntan para lograr objetivos comunes.

En la figura del tejido, la comunidad son los hilos, los vínculos, las relaciones que nos hacen fuertes. Cuando compartimos saberes, espiritualidades, compromisos, análisis, luchas…

En este tejido entra la diversidad como principio fundamental: todas/os somos diferentes. Lo que nos une es el tejido de la comunidad (los sociólogos hablan del "tejido social"): este une a personas y grupos diversas bajo una mirada común: ser comunidad, el construir el bien común, el seguir los pasos de Jesús y de tantas mujeres y hombres, mártires, hacia un mundo mejor, el reino.

Para ser comunidades incluyentes de una diversidad de formas de ser, es necesario curarnos de algunas enfermedades comunitarias, comunes entre nosotros:

- Por ejemplo, de la *discursitis,* cuando hablamos más de lo que hacemos. El análisis nos encanta, pero a veces nos quedamos analizando nomás… Y no a todas/os les gusta eso. Peor cuando son pocos quienes hablan, y muchas/os quienes quedan callados, porque varios a lo mejor ni van a llegar a la siguiente reunión por no sentirse tomados en cuenta.

- A veces padecemos del *sectarismo*, cuando nos quedamos como grupo chiquito de los justos, de los que sabemos y esperamos convencer a los demás, pero sin tener la fuerza de ser levadura en nuestra población. Mientras alrededor de nosotros se van reuniendo grupos de ahorro, iglesias, colectivos y nosotros no hemos sido capaces de vincularnos, de entendernos juntos, de construirnos en comunidad…

- Otra enfermedad típica en nuestras comunidades es la *doctrinitis*. Aparece cuando sentimos que tenemos que "enseñar" a los demás, en vez de "aprender de ellos"; cuando sentimos que todos deben de pensar y hacer lo mismo. Esta doctrinitis solo logramos superar con la actitud de compartir saberes diversos donde todas y todos saben algo y esto lo comparten. Cuando logramos superar la doctrinitis, se crea una dinámica hermosa de convivencia, que es la fuerza de la comunidad.

- Curándonos de la discursitis, el sectarismo y la doctrinitis, también logramos curarnos del *adultocentrismo* (que piensa tener que "enseñar" a los jóvenes lo que tienen que hacer), de la *exclusión de las mujeres* (que da la palabra a los hombres, mientras espera que las mujeres hagan, preparen, cocinen etc.) y de muchas enfermedades más…

3.3 Senti-pensar juntos y la integración de nuestros cuerpos (superar los dualismos)

Un tercer elemento para construir procesos inclusivos en comunidad es entender los dualismos heredados y transmitidos en comunidad y reconocer la importancia de la integración de lo emocional-corporal en la construcción comunitaria.

Nos han enseñado que uno piensa con la cabeza y trabaja con las manos. Normalmente es así que las manos hacen lo que la cabeza piensa. El pensar suele ser visto como abstracto, teórico, puro y el hacer como concreto, material, deficiente; el pensar son las ideas y no necesitan de cuerpos, mientras el hacer es materializar la idea, "ensuciarse" con lo deficiente, para eso son nuestros cuerpos. Muchas religiones enseñan en clave dualista que el espíritu es lo puro y el cuerpo lo impuro… La cultura machista enseña que los muchachos deben de estudiar, mientras las muchachas aprendan oficio o se queden en casa etc.

Para la educación popular es importante hacer las preguntas de los orígenes. En el caso del dualismo como forma de dividir los planos en puro-impuro; pensar-hacer, es una herencia de la cultura griega que nos trajeron los españoles. Y con la ayuda de este dualismo nos han hecho creer que las culturas indígenas son inferiores a la cultura española, que los indígenas son supersticiosos, mientras los españolen tienen fe, que los indígenas adoran a ídolos, mientras los españoles adoran al Dios verdadero etc.

Pero volviendo a la figura dualista de la cabeza que piensa y las manos que hacen: ¿No será que las manos también piensan? ¿No son los sentimientos y emociones también formas de pensar y hacernos una idea de lo real? – El eurocentrismo nos ha enseñado

hacer la división entre el pensar y el hacer, y esto mismo nos ha llevado a rechazar a nuestros cuerpos como cosa inferior, pecaminosa.

Pero gracias a diversas investigaciones provenientes de las ciencias médicas y sociales sabemos que nuestros cuerpos piensan también. Este dato nos refiere a la cultura semita que, igual que a muchas culturas indígenas, es una cultura holística, integradora. Por eso, cuando el primer testamento expresa sentimientos de JHWH, utiliza con frecuencia nombres de órganos humanos: el estómago, el útero, las úlceras, los pulmones, los pechos etc.[9]

Por eso preferimos hablar del sentí-pensar, de una inteligencia sentiente[10] (Xavier Zubiri), de la necesaria integración de lo emocional-afectivo a la hora de hacernos ideas sobre lo real. Pensamos también con el estómago, el hígado, el corazón, los pulmones etc.

Y si nos trasladamos al campo social, aparece la misma argumentación dualista para justificar divisiones:

- La división de trabajo en muchas empresas, entre quienes dirigen y ordenan y quienes ejecutan y reciben las órdenes.
- La estructuración de muchas organizaciones políticas y militares que dividen entre los analistas o estrategas que crean planes y los militantes o soldados que ejecutan, militan etc.

9 Silvia Schroer y Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel* (Gütersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2005).

10 Xavier Zubiri, Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad, vol. I (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

- También lo descubrimos en muchos sistemas educativos, cuando dividimos el saber entre el/la docente como quien sabe y enseña a los alumnos que reciben, hacen tareas, porque aún no saben…

Esta forma dualista nos ha dividido profundamente, tanto en relación con nuestros cuerpos, como también en nuestras relaciones interpersonales y sistemas sociales complejos. Además, ha servido para justificar muchas opresiones, tanto individuales, como colectivas con argumentos sociales, políticos y hasta religiosos.

Podemos enfrentar las divisiones dualistas con prácticas incluyentes. Es impresionante hacer en comunidad el sencillo ejercicio de poner ejemplos dualistas desde las realidades concretas que vivimos, y luego frente las oposiciones excluyentes buscar entre todos ejemplos o estrategias de inclusión. Este ejercicio pone en evidencia la fuerza del sentir, intuir, inventar e imaginar colectivo en nosotros para complementar el pensar, analizar y reflexionar teórico.

La educación popular, inspirada en las propuestas del teatro del oprimido del brasilero Agusto Boal[11], juega con una diversidad de técnicas para superar las oposiciones dualistas, contando con

11 Nuestras fuentes metódicas en el campo de la educación popular se inspiran principalmente en los trabajos del brasilero Agusto Boal: Augusto Boal, *Juegos para actores y no actores* (Barcelona: ALBA Editorial, 2014); *Teatro del oprimido* (Barcelona: ALBA Editorial, 2009); *El arco iris del deseo: Del teatro experimental a la terapia* (Barcelona: ALBA Editorial, 2004); además en los trabajos de pulo Freire: *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto* (Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2012).

las principales mediaciones: la palabra, la imagen y el sonido. Su principal fuente es la creatividad y la invención colectiva. En nuestro caso – en una realidad campesina salvadoreña – nos funcionan muy bien métodos como el bibliodrama, el uso de símbolos, rituales, biodanza, improvisación espontánea, juegos y dinámicas para procesos grupales. Asímismo prácticas de autocuidado y autocuidado mutuo para la integración corporal a nivel personal y grupal.

En todo eso, lo importante no es la técnico-metodológica en sí, sino el proceso, el desarrollo y la adaptación de métodos que ayuden a expresar el sentí-pensar de un determinado grupo, y eso de forma individual y colectiva.

3.4 Escuchar nuestras historias (nuestra hermenéutica bíblica para superar el conocimiento teórico-abstracto)

Un cuarto elemento lleva la atención a la hermenéutica bíblica que utilizamos en la construcción comunitaria desde una diversidad de espiritualidades. Esta parte de la importancia de las narraciones para transmitir experiencias de fe con base a hechos fundantes. De esta forma introduce una hermenéutica bíblica que sabe distinguir entre hechos fundantes, narraciones y el proceso de escritura.

Otra dimensión importante para iniciar nuestro proceso de formación comunitario son las historias, tanto las nuestras, como las historias de nuestras abuelas y antepasados. Venimos de una tradición narrativa que ha contado durante siglos historias que envuelven hechos importantes (como el ciclo de lluvia, el respeto a la tierra) en sabiduría, en dichos, poemas y cuentos... Estas historias son portadoras de sentido, de fe y de cultura, y así ha sido durante cientos y miles de años…

No siempre se puede mencionar un hecho fundante que da inicio a un proceso narrativo. Eso es el caso con las sabidurías y dichos populares, por ejemplo, cuando nos explican, cómo curarnos de enfermedades. En este caso el hecho fundante es la existencia de una determinada enfermedad y la búsqueda cómo curarla…

De otras historias es posible conocer sobre sus inicios, por ejemplo, las narraciones que cuentan sobre Jesús: Existen datos históricos en que años vivió y cuándo fue asesinado. Jesús es un **hecho fundante** (fundante, porque fundó toda una tradición, un seguimiento).

La relativamente corta experiencia que hombres y mujeres han tenido con el Jesús histórico, era suficientemente impactante para que luego de su vil asesinato y en medio de la represión por parte del imperio, siguieron contando **las historias** sobre Jesús y es gracias a estas historias que resistieron al miedo y a la política del olvido que se escribió **la historia**.

Los evangelios reflejan este paso de *las historias narradas* al acto de juntarlas y *escribir una historia* de Jesús para una determinada comunidad o región, respectivamente para determinados problemas, situaciones.

Para ilustrar ello, usamos este sencillo esquema:

HECHO FUNDANTE (experiencia) → HISTORIAS (oral) → HISTORIA (escrito)

Entonces: Si nos queremos acercar al sentido original, a la experiencia de un hecho fundante que se expresa por ejemplo en un texto bíblico, debemos ir más atrás de la "historia" escrita,

debemos escuchar, intuir, imaginar las "historias" contadas, para de esta forma acercarnos a la experiencia y el sentido que estos textos nos trasmiten.

¿Y cómo podemos hacer esto? - La teología propone dos formas:

- **Método diacrónico** (a través del tiempo): Propone un acercamiento a través del tiempo, estudiar la historia, la geografía, la arqueología, la antropología de este tiempo y leer el texto en este contexto histórico, compararlo con todo lo que se sabe de este tiempo, y de esta comparación ampliar el sentido/mensaje del texto desde y para el contexto que fue escrito.

- **Método sincrónico** (con/en el tiempo): La otra forma es hacerlo estando en nuestro tiempo: leer la historia escrita desde las historias de nuestra gente que ayudan a encontrar las historias narradas detrás del texto. Esta forma llamamos nosotros "lectura popular de la biblia" y parte del supuesto que Dios sigue hablando a través de nuestra gente, de nuestra realidad. Podemos encontrar sentido en un texto sagrado desde las asociaciones, comparaciones que cada persona hace. Este método es responde a la sabiduría popular, al Dios que camina con su pueblo y parte de los conceptos de lectura popular de la biblia desarrolladas por Carlos Mesters y su equipo.[12]

En nuestro trabajo de formación comunitaria, usamos principalmente el método sincrónico, primeramente, porque no

12 Francisco Orofino y Carlos Mester, *Sobre la lectura popular de la Biblia* (San José, Costa Rica: DEI, 2007).

tenemos acceso a la literatura académica. Pero también porque como animadoras y animadores de las comunidades no nos interesa en primer lugar la ciencia del ¿cómo fue antes? (aunque la necesitamos para contextualizar ciertas cosas), sino más bien el ¿cómo es ahora y qué podemos hacer para mejorar? Para ello nos ayudan mucho los cuentos, los dichos populares, las sabidurías de nuestras abuelas, la medicina natural, las dinámicas grupales, hasta los bailes, el sociodrama… Todo esto nos ayuda narrar nuestras historias y encontrarnos en las historias sagradas, las historias bíblicas, ancestrales y martiriales.

Estos elementos populares, junto con el lenguaje de nuestros cuerpos (individuales y colectivos), son claves porque invitan a la imaginación para entender un texto bíblico.

De esta forma podemos superar el conocimiento abstracto o el adoctrinamiento, tan frecuente en nuestras comunidades. Un ejemplo para ello: el conocimiento abstracto es cuando el pastor dice: "la biblia nos enseña tal y tal cosa" – el conocimiento popular cuando todas/os hemos podido opinar, contar nuestras historias que evocó el texto bíblico. Y de esta forma nos apropiamos del mismo y lo leemos en dirección de un camino comunitario por recorrer.

En pocas palabras: Un cuento de abuela, una improvisación de rap o una danza sobre una canción ayuda a entender la biblia tanto como un análisis o prédica.

Un ejercicio sencillo para aprender a jugar con hechos fundantes, historias contadas y una historia escrita es cuando en grupo escogemos un hecho en nuestra comunidad y pedimos que

cada uno cuente una historia sobre el significado de este hecho comunitario. – Es imposible decir, cuál historia es más cierta que la otra. De esta forma creamos un ambiente hermenéutico-popular para analizar textos bíblicos en comunidad.

3.5 El caracol nos guía en nuestro caminar (modelo de desarrollo comunitario para superar el individualismo y la ideología del progreso capitalista)

> *Este quinto elemento ayuda a diferenciar entre un pensamiento linear y espiral, para ubicar estilos de trabajo comunitario según una y otra lógica. Ayuda a diferenciar tanto entre modelos de desarrollo local, como de fe/religión desde enfoques diversos.*

La figura de la espiral o del caracol es una herencia ancestral que quizás tuvo su representación más fuerte en el movimiento zapatista en Chiapas, como filosofía y forma de organización comunitaria. Nosotros nos referimos a esta figura porque ayuda a visualizar tanto los efectos destructivos de un desarrollo linear-capitalista, como la búsqueda de formas incluyentes de un camino integrador.

Función de memoria histórica: En su movimiento de espiral integra y repiensa constantemente experiencias del pasado que le sirven para hallar sentido en lo presente e iluminar el camino futuro. Al parecer siempre da vuelta por sí mismo, pero las vueltas no son cerradas (no es un círculo), sino van profundizando el conocimiento, enriqueciéndolo con nuevas experiencias…

Función organizativa: El caracol además es un guía para hacer camino, nos guía con su dinámica de espiral, abriendo camino, avanza lento, pero constantemente. Por eso, el caracol también es

usado como forma de organización comunitaria: en rituales, para resolución de conflictos, como método de siembra y hasta como estrategia de defensa – porque integra, incluye, repiensa, articula…

Visión de desarrollo integral: El caracol con su movimiento espiral plantea una visión de desarrollo muy distinta a la forma linear, como nos han planteado por ejemplo el desarrollo o progreso capitalista, pero en la vertiente neoliberal: Los más "desarrollados" son los que han avanzado más rápido de estados "primitivos" a estados "avanzados". Esta lógica "linear" no integra, sino supera los estadios anteriores. Y si no es posible con métodos pacíficos, usa la fuerza y la guerra.

En su lógica, las culturas campesinas ancestrales deben ser superadas para alcanzar un desarrollo industrial. La memoria histórica (tomemos como ejemplos el genocidio en Izalco del 1932 contra más de 10'000 indígenas o la guerra civil de los años 1980as, ambas en El Salvador) debe ser olvidada, porque ya superamos la posguerra[13]…

El desarrollo linear-capitalista trabaja con la figura de la *negación* de lo primitivo, anterior, alternativas, críticas etc., mientras un desarrollo comunitario en clave de espiral (caracol) usa la figura de la *inclusión* para integrar toda esta riqueza a partir de una valoración de la diversidad de opiniones, experiencias, sujetos, caminos…

13 Eso fue lo que dijo Nayib Bukele en su discurso de toma de posición el 1 de junio de 2019 Salvador Meléndez, "El primer discurso de Nayib Bukele como presidente de El Salvador", *Revista Factum*, el 1 de junio de 2019, Digital edición, sec. Transición 2019, https://www.revistafactum.com/el-primer-discurso-de-nayib-bukele-como-presidente-de-el-salvador/.

3.6 Hacer teología práctica en clave incluyente

Con esta mochilita bien preparada, podemos emprender nuestro viaje por la inclusión en nuestras comunidades y facultades que integramos reflexión, fe, vida y lucha por un mundo mejor.

Queremos recordar que los elementos presentados desde una praxis pastoral, se entienden como herramientas metodológicas, tanto para el trabajo pastoral, como para la reflexión teológica. Y, naciendo como propuestas de una teología popular, las proponemos para el debate académico, desde una profunda convicción sobre la importancia del intercambio entre saberes y metodologías.

Usando el lenguaje del viaje, hemos presentado los elementos alimentan y guían nuestro emprendimiento incluyente: el agua, la tortilla, el celular bien cargado, el billete y el cuaderno que ponemos en la mochila antes salir de casa… En clave teológica-popular, significan:

1. El método es nuestro contenido (sobre el arte de ser y hacer comunidad)
2. Tejer comunidad desde la diversidad (superar algunas enfermedades comunitarias)
3. Senti-pensar juntos e integrar nuestros cuerpos (superar los dualismos)
4. Escuchar nuestras historias (la narración como hermenéutica bíblica para superar el conocimiento abstracto)
5. El caracol nos guía en nuestro caminar (modelo de desarrollo comunitario para superar el individualismo y la ideología del progreso capitalista)

4. Reflexiones finales

¿Qué implicaciones pueden tener experiencias como las de la Red de CEB en El Salvador para la teología práctica (TP)? ¿Está dispuesta la teología, a situarse como "un actor más" en la sinfonía de una diversidad de actores, saberes y metodologías que conforman nuestra bio- y socio-diversidad actual? ¿Cómo hacer teología como "reflexión de una praxis", sin separar entre quienes aportan el "material de campo" y quienes hacen las reflexiones teológicas? ¿Cómo puede la TP descubrir y resaltar estas las teologías populares y diversas que se construyen en el humus de la vida diaria? ¿Y cómo articularlas para la construcción de nuevas narrativas para una sociedad bio-céntrica?

Estas son algunas interrogativas que planteamos para buscar la función que puede asumir la TP en nuestra sociedad actual. Desde nuestra experiencia cuestionamos tanto el concepto de centros especializados de formación e investigación teológica en la manera que éstas se refieren (o investiguen) a experiencias de base "fuera de ellos" y se alimentan de ellas como fuentes de contenido para su ejercicio de reflexión teológica. Corren el peligro de abstraer nuevamente el sujeto de la misma (y quedarse con una construcción retórica), o de "usarlo" como objetos, designando a las y los especialistas para el ejercicio teológico.

Creemos que una TP relevante debe entenderse como *parte de* un tejido diverso y complejo de actores, saberes y metodologías, tanto académicas como populares. Desde allí se deriva como tarea de la TP, reconocer y visualizar las teologías narrativas que se hacen en *champitas* y comunidades (en el "humus diario de la supervivencia") como teología tal cual y ser puente hacia una reflexión académica

de estas mismas. De esta forma, la TP se convertiría en una teología que "sale al encuentro con"[14] en vez de "subir experiencias a nivel teórico", para de esta forma asumir una función vital para la construcción y articulación de nuevas narrativas para una nueva sociedad bio-céntrica e incluyente.

"Nuestros pueblos gritan de mil formas, pero gritan con fe", es una de nuestras convicciones profundas en el trabajo pastoral. ¿Qué métodos ayudan a la TP a escuchar mejor estos gritos y hallar las grietas teológicas y prácticas de liberación que ellos mismos visualizan? – La categoría de lo narrativo en sus diversos géneros debe ser una herramienta indispensable para lograr tal acercamiento a los gritos, a quienes gritan y a experiencias comunitarias que los acogen en busca de grietas comunitarias de liberación.

Bibliografía

Bautista Fajardo, Judith, Maricel Mena, Mery Betty Rodríguez, y Fernando Torres Millán. "La comunidad del amor incluyente. Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan". KeirEd, 2013.

Boal, Augusto. *El arco iris del deseo: Del teatro experimental a la terapia*. Barcelona: ALBA Editorial, 2004.

———. *Juegos para actores y no actores*. Barcelona: ALBA Editorial, 2014.

———. *Teatro del oprimido*. Barcelona: ALBA Editorial, 2009.

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, España: Editorial Trotta, 2013.

Bosch, Francisco. *El grito descolonizador*. San Salvador: Universidad Luterana, 2016.

14 Francisco, *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano, Roma: Vaticano, 2013), http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Equipo Marins, Vocación y misión de las CEBs, en: http://padrepedropierrecebs.blogspot.com/2011/12/vocacion-y-mision-de-las-cebs-equipo.html.

Francisco. *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano, Roma: Vaticano, 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2012.

Gudynas, Eduardo. *La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*, en: Tabula Rasa, Bogotá, Colombia: No. 13, 45-71, 2010.

Meléndez, Salvador. "El primer discurso de Nayib Bukele como presidente de El Salvador". *Revista Factum*. el 1 de junio de 2019, Digital edición, sec. Transición 2019. https://www.revistafactum.com/el-primer-discurso-de-nayib-bukele-como-presidente-de-el-salvador/.

Orofino, Francisco, y Carlos Mester. *Sobre la lectura popular de la Biblia*. San José, Costa Rica: DEI, 2007.

Pierre, Pedro. "Vocación y misión de CEBs Equipo Marins". Comunidades de base. *CEBs* (blog), el 14 de diciembre de 2011. http://padrepedropierrecebs.blogspot.com/2011/12/vocacion-y-mision-de-las-cebs-equipo.html.

Schroer, Silvia, y Thomas Staubli. Die Körpersymbolik der Bibel. Gütersloh: Guetersloher Verlagshaus, 2005.

Torres Millán, Fernando. *Por caminos propios: Construcción pedagógica de la Teología Popular*, Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa, 1999.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Vol. I. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

• • •

Andreas Hugentobler Alvarez, téologo suizo radicado en El Salvador. Actualmente acompaña pastoralmente y en procesos de formación popular a la Red regional de Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador.

Correo electrónico: andreashugentobler@yahoo.de

Artículo recibido: 21 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Acompañamiento Pastoral

Nidia V. Fonseca R.[1]

Resumen: La autora aporta los elementos claves del acompañamiento pastoral desde el proceso subjetivo de la crisis hasta el comunitario-contextual. Plantea varias características y luego de discernir sus elementos, aportar experiencias, desafía con preguntas con el fin de seguir reconstruyendo colectivamente el Acompañamiento Pastoral.

Abstract: The author provides the key elements to pastoral accompaniment from the subjective process of the crisis to the community-contextual one. It presents various characteristics and after discerning it's elements, contributing experiences, challenges with questions in order to collectively continue to rebuild the Pastoral Accompaniment.

Palabras claves: Acompañamiento pastoral, encadenamientos, justicia, ternura, convivencia, mandatos, resiliencia.

Key words: Pastoral accompaniment, justice, tenderness, coexistence, resilience.

1 Costarricense, Docente pensionada de la UBL, Master en Teología Práctica y Pastora Metodista.

Introducción

De acuerdo con la experiencia y la reflexión sistemática y académica realizada durante los procesos de acompañamiento a personas, familias, comunidades de fe y estudiantes de teología durante más de treinta y cinco años, y en especial en el contexto actual (año 2020), caracterizado por la pandemia del Coronavirus y una crisis ambiental cuya huella ecológica es 1.6 veces la biocapacidad de la tierra, hemos aprendido a afrontar algunos de los desafíos que aquí proponemos. Esperamos que las conceptualizaciones expuestas sean un pretexto para dialogar y enriquecer este componente de la Teología Práctica y del quehacer de la fe en los espacios donde se celebra la Palabra.

1. *El acompañamiento pastoral debe trabajar y desafiar, por lo menos, tres niveles del desenvolvimiento humano: a) el subjetivo, b) el personal/comunitario y c) el estructural/socio-histórico-coyuntural.*

Estos tres niveles están presentes en todas las personas y grupos. El subjetivo se presenta en el momento que la persona es desafiada por la consecuencia de sus actos o por la consecuencia de terceros. Además de una actitud de asombro, de incredulidad o de impacto, la acción inmediata por lo general es la orar o rezar, es decir, acudir a Dios. Pero si analizamos la forma como se dirige a Dios, es con la idea de que eso pase sin consecuencias, que Dios mágicamente detenga las consecuencias de esa situación, la cambie, la transforme o la elimine. Este proceso puede durar cierto periodo de tiempo. La persona opta, de acuerdo con el impacto ocasionado por el hecho

ocurrido, en hacer promesas a Dios para no sufrir. Esas promesas, por lo general, son de tal magnitud que la persona invierte tiempo y recursos. Simultáneamente el problema está allí presente, pero no en condición estática, sino que sigue su curso. Comprobar que el problema sigue presente y que se está "agrandando", provoca un desasosiego tal que la persona no puede soportar el "silencio" de Dios. Entonces, la persona se confronta con varias interrogantes: ¿por qué el problema sigue presente?, ¿Escucha Dios?, ¿Quién es Dios o por qué me o nos castiga así?, ¿Qué estamos pagando con este sufrimiento? Son preguntas muy importantes y válidas. En el texto bíblico encontramos interrogantes similares, sobre todo en los Salmos y en los Evangelios. En este primer nivel, la persona está "solita" lidiando con el problema y el afrontamiento del mismo.

Según como encuentre respuesta a sus interrogantes teológicas, la persona dará un segundo paso para pasar al segundo nivel: buscar ayuda. Es aquí cuando hablamos del Acompañamiento Pastoral Personal. La persona rompe el "silencio". Busca ayuda en la persona que considera líder o apta para que le "entienda". Aquí, el acompañamiento requiere de todo lo que luego expondremos, pero lo que quiero destacar es que la persona que acompaña, debe reconocer cómo se presentó el estado subjetivo para dar respuesta asertiva desde la perspectiva teológica. Me refiero a que debe afrontar de manera inmediata esa imagen de un Dios "silencioso, que abandona, impotente, indiferente, castigador"; así como la imagen de ser humano como persona castigada, pecadora, que debe pagar por sus actos o los de sus antepasados. Si eso no se confronta, el acompañamiento puede ser poco útil. La persona acude al Acompañamiento no solo por el problema, sino porque cree que sus acciones teológicas fueron inadecuadas, insuficientes o inservibles.

Por otra parte, la persona acompañante debe hacer puente con el entorno o contexto en el que la persona vive, y con lo que como sociedad heredamos de la historia y de las gobernanzas, pues pueden estar incidiendo en el problema. De hecho, ya sabemos que la cultura patriarcal incide en todo. Si comprendemos bien el entorno en el que cotidianamente nos desenvolvemos, y si las Comunidades de Fe gestan el Acompañamiento Pastoral Contextual y Comunitario (nivel 3), pueden prever muchos "dolores" a las personas y pueden responder a los desafíos personales sin que necesariamente se acuda al Acompañamiento Personal.

Recuerdo una vez que un pastor me llamó para que le ayudara a discernir el caso de una hermana. Me llamaba porque había participado en un taller ofrecido por la UBL, y en el cual yo era la facilitadora. Estaba dirigido a un grupo de líderes y lideresas en el cual había que analizar el contexto de la comunidad de fe, las demandas que tenían de parte de la congregación y la necesidad que tenían de integrar esas demandas a las situaciones sociales, ya que muchas de las preocupaciones que oían estaban entrelazadas con la situación del país, pero que necesitaban saber cómo hacer ese enlace en el acompañamiento.

El problema de la hermana era que tenía sueños donde un espíritu, que consideraba que era el diablo, le decía que matara a su marido. La aparición de ese espíritu también la invitaba a visitar algunos lugares donde se traficaba droga y la invitaba a pasar. A cambio, éste le daba dinero para que resolviera sus necesidades. Después de conversar con el pastor y con la hermana, nos dimos cuenta que el esposo estaba desempleado desde hacía varios años, el hijo que estaba sosteniendo económicamente a la familia estaba muy enfermo y temía que lo despidieran por las incapacidades

recurrentes. El equipo pastoral analizó la situación y optaron por emplear a la hermana para la limpieza de las aulas, le otorgaron a su esposo un espacio para desarrollar una pequeña empresa y así esperaban bajar el nivel de estrés de la familia y que el hijo fuera poco a poco recuperándose. Sin embargo, pasado poco tiempo de esos cambios, la hermana vuelve a tener la "visita" del espíritu de nuevo con esas tentaciones y con otros episodios, relacionados esta vez con situaciones sexuales.

La intervención que hicimos resultó muy interesante porque la hermana decía que tenía muchos años de ser atormentada, que no era solamente en periodos de "escasez económica", que ella había hecho muchas promesas a Dios, que todas las había cumplido y que no entendía por qué Dios no la escuchaba. Entonces decidimos adentrarnos en esos sueños, para ello decidimos trabajar con el texto del Evangelio de Marcos sobre las tentaciones de Jesús. En su lectura nos dimos cuenta que ella, aunque leía el texto varias veces, lo repetía de memoria y según se lo habían enseñado. Al preguntarle sobre el texto, observamos que ella se equivocaba en los mismos versículos. Contestaba con los errores aprendidos, hasta que un día al fin se dio cuenta que lo que leía y creía, no estaba en el texto. Ahí pudimos entonces adentrarnos en sus sueños y a ver quién era el "espíritu" de sus sueños.

Fue impresionante cuando ella empezó a recordar todo lo que había sucedido en su niñez: debido a la pobreza de su mamá, deambularon por muchas cuarterías, sufrió abusos sexuales de parte de algunos familiares, explotación laboral, entre otras "calamidades". En los lugares donde vivió había tráfico ilegal de todo: licor, drogas, personas. La mamá intentó salvarla muchas veces llevándola donde una tía, donde fue abusada sexualmente

por primos y tíos. ¿Por qué aparecían ahora sus sueños? Porque al quedar cesante su marido, temía inconscientemente que sus hijos vivieran su experiencia. Su mamá siempre le dijo que el responsable de sus sufrimientos fue el padre que ella nunca conoció. Poco a poco fuimos revisando si su situación era ajena a la realidad de pobreza que había en el país, si el abandono paternal era una experiencia solamente de ella y su mamá, así como acerca de los abusos sexuales y las explotaciones. Poco a poco fuimos construyendo su historia de vida, conciliando las relaciones con su mamá, hasta llegar a establecer un acompañamiento familiar. Revisamos la intervención empática del pastor y de la Junta Directiva de la Iglesia.

De esta manera, podemos afirmar que *el acompañamiento pastoral genera encadenamientos procesuales en los tres niveles del desenvolvimiento humano*. Recordemos que el Acompañamiento es un quehacer personal y comunitario. Es personal porque somos personas, en tanto individuos/as que se deciden encontrar para juntas analizar la situación que produce sufrimiento e insatisfacción. Es comunitario porque el objeto de estudio son las vinculaciones humanas… Líderes y comunidad de fe se abren para acompañar a las personas cargadas y agobiadas.

En ese abrirse convergen el don de la ciencia y la sabiduría y el don del amor: la teología, el acompañamiento pastoral, las ciencias que sean necesarias como auxiliares. ¿Para qué? El acompañamiento tiene como meta alcanzar el cambio en los tres niveles: en el subjetivo para que pasemos de los mandatos religiosos que presentan a Dios como mágico o castigador por un Dios de amor, solidario, justo, perdonador hasta el infinito; en el personal para ser capaces abrirnos para desaprender y volver a aprender, para

generar vínculos afectivos sanos, y para generar cambios sociales. Y en el social (comunitario/contextual) pues si no apuntamos a transformar lo que en la cultura y en la estructura social alimenta las conductas socioafectivas dañinas no lograremos un cambio efectivo y estaremos acompañando a personas que repiten una y otra vez conductas equivocadas porque la sociedad las justifica o las incentiva. No importa el orden en el que se inicie el cambio (subjetivo, personal o social) siempre se genera el "efecto mariposa"; es decir, el cambio es subjetivo, personal y social.

Preguntas:

a) ¿Es posible un acompañamiento pastoral que solo responda a la subjetividad de la persona?

b) ¿Por qué es importante llevar la dimensión social cuando se acompaña a alguien?

2. *El acompañamiento pastoral requiere de una cosmovisión de vida y mundo que apele a la justicia y a la ternura*

Generalmente los desafíos por los que la persona busca el acompañamiento se caracterizan por el desamor, que puede ser personal, comunitario o político. La globalización, la cultura patriarcal, el consumismo, el adultocentrismo, la exclusión social, por ejemplo, provocan que las personas den prioridad a lo que no es prioritario, olvidando la calidad del vínculo afectivo. Por otra parte, los valores del Reinado de Dios: el amor, la verdad, la comprensión, la opción por las personas más vulnerables y la justicia, se hacen presentes pues son el contraste del problema o desafío y saber concretarlos en el diálogo "poroso" que el acompañante desarrolla

es parte del arte del acompañamiento. *El acompañamiento pastoral, para que sea asertivo, reconoce, devela y trastoca el entorno coyuntural y el entorno socio-histórico (que antecede) a la persona acompañada.* Las conductas del desamor (entre las cuales podemos citar además la violencia de género, el empobrecimiento, las exclusiones, los estigmas, entre otros), generan conductas mediadas por la violencia, la indiferencia, la falta de solidaridad, el irrespeto, que demandan trabajar la calidad del vínculo afectivo, la libertad de elección, el empoderamiento, la resiliencia, la concreción de la realización de los derechos humanos para todas y todos, para que las personas sean capaces de salir adelante a pesar de… Por eso afirmamos que *el acompañamiento pastoral es un alto al dolor personal, comunitario, estructural, histórico y coyuntural.*

En otra ocasión, estaba conversando con una mujer que solicitó acompañamiento ya que no entendía por qué una de sus hijas era tan severa con ella y por qué buscaba trabajos que la alejaran de la casa. Construimos la historia de vida familiar (ella y sus hijas), conforme fuimos trabajando me llamaba la atención su relato plano, sin emociones, a pesar de que lo que narraba era difícil. Optamos entonces por trabajar la historia de vida de su familia (padres, hermanos y hermanas). Allí la narración cambió, ella al fin lograba narrar su situación pasada con alguna emoción, pero se saltaba periodos. Esos periodos estaban relacionados con la convivencia con su padre biológico o con sus "padrastros" y con el padre de sus hijas y los "padrastros" de éstas. Las narraciones caracterizadas por abusos sexuales y maltratos tremendos eran de nuevo narradas en plano, sin emociones. Entonces leímos algunos textos de la Biblia, donde las protagonistas eran mujeres; le pedí que comparara esas narraciones con las personales. Se quebró emocionalmente cuando le presté una relectura que había hecho una colega de la UBL (Elisabeth Cook) sobre 2 Samuel, capítulos

11 y 13. Allí se rompieron los secretos y hasta entonces pudimos comprender la lejanía, indiferencia y molestia de su hija. Poco a poco se reconstruyeron los vínculos afectivos y se pudo profundizar en los "por qués" de esos secretos históricos, legendarios y actuales, deconstruyendo la cultura patriarcal y la violencia de género.

Preguntas:

a) ¿Puede el acompañamiento solo, "tocar" la ternura sin alterar la justicia?

b) ¿Es el acompañamiento pastoral un alto al dolor?

3. *El acompañamiento pastoral visualiza los espacios posibles de acción y genera los encadenamientos necesarios en los tres niveles estimulando alianzas y parti-cipaciones personales y grupales para recuperar el sentido de convivencia*

Quien acompaña asume que toda persona *forma parte de*... Por tanto, comprende que el conflicto tiene dos lados: por una parte, el de la persona que está en problemas o en crisis, por otra parte, el del sistema social en el que la persona está inmersa y que está en conflicto con ella. Esto quiere decir que el proceso de acompañamiento pastoral no puede limitarse a una atención individualizada como ha sido tradicional. Y mucho menos en el contexto actual, en el que la conectividad es parte consciente del quehacer cotidiano de las personas y la sociedad. Por eso hay que revisar el rol de la persona acompañante. Hay que revisar la calidad de esa conectividad, pues la realidad está plagada de injusticias, indiferencias, desamores; es decir, es una realidad caótica en lo social y en lo afectivo.

Desde la perspectiva de la fe, esto implica que en el caos hay empezar por vislumbrar la luz, metafóricamente, no importa si la luz viene de un cerillo que pronto se apaga, pero que cuando se enciende permite ver lo que está alrededor, por donde identificar un pasillo, un trillo o un camino. Ese caos ha venido caracterizando a personas que supuestamente son necesarias y otras que "sobran", unas de primera y otras de segunda clase, unas legítimas y otras ilegítimas o invasoras. Esta situación nos exige introducirnos en el quehacer de las personas de una y otra parte de la división, no sin antes recordar que el ser humano es bio-psico-socio-espiritual (cuerpo, emociones, relaciones, espíritu), y que todos estos componentes están íntimamente relacionados. Esto exige analizar cómo interactúa la persona consigo misma y con los entornos que esos elementos demandan, con el fin de alcanzar la armonía y equilibrio de ellas mismas.

Es decir, las personas son linaje divino que deben superar todo tipo de estereotipo impuesto por la cultura, pues desde la perspectiva de la fe, todas las personas somos capaces de reconstruirnos, decodificando los mandatos colonizadores que se nos han impuesto histórica y coyunturalmente. Por tanto, *el acompañamiento pastoral desarrolla la espiritualidad, recupera los sueños de paz, genera nuevas prácticas de comportamiento, fortalece las capacidades y habilidades para generar la convivencia humana en justicia, equidad e igualdad.* Por eso, el acompañamiento pastoral devela los atascamientos colonizadores (culpa, pecado, castigo, imágenes de Dios) que impiden la vida plena.

En el contexto de la pandemia por el coronavirus, hemos visto muchos anuncios de productos de limpieza en los cuales las mujeres limpian los juguetes y los celulares de sus hijos y de su

compañero, en el que colocan a esos sujetos como bebés, donde ella es la que les limpia y les protege. En esos anuncios, una vez más, las mujeres son las responsables de la vida de sus familiares. Esos anuncios demuestran que la cultura patriarcal no se negocia ni en tiempos de pandemia: las mujeres deben cumplir con su rol de ama de casa, protectora, enfermera, cuidadora y si no cumple con esos roles, queda atascada en la culpa, el pecado, castigo. Por otra parte, se supone que la vida se conserva si "nos quedamos en casa" y bajo ese protocolo/slogan los gobiernos actúan. Sin embargo, ¿quiénes exponen su vida para que otros se queden en casa? Además del personal médico, paramédico, científicos, las personas que laboran en mensajerías, como repartidores de comida, de medicinas, de artículos de limpieza, vendedores ambulantes de productos agrícolas, entre otros. Es decir, la gran masa que forma parte del empleo informal y subempleo. Este grupo genera una red de servicio que despierta admiración, agradecimiento y ternura y a la vez exponen la inequidad y desigualdad estructural.

Por otra parte, hay personas que, gracias a sus recursos, pueden generar entretenimiento y solidaridad para quienes "siempre han estado en casa" por sus condiciones materiales límites, pero van generando una red de ternura, de encuentro cara a cara con la desigualdad e injustica estructurales.

Preguntas:

a) ¿Qué rol juega el sentido de la convivencia en el desarrollo de la espiritualidad?

b) ¿La justicia, la equidad y la igualdad tienen siempre que estar presentes en el proceso de reaprendizaje o recomposición de la convivencia?

4. *El acompañamiento pastoral devela los mandatos religiosos y sociales que sostienen los procesos de sufrimiento*

Es interesante la contradicción que contiene esta afirmación. ¿Por qué debemos decodificar los mandatos religiosos cuando se supone que estos contienen experiencias del encuentro con Dios que son liberadoras?

En un curso que realicé en Ecuador y Perú, y luego en otro curso en línea, desarrollado el año pasado (2019) para algunos países de la Región, hice un pequeño escrito sobre Lenguaje religioso y violencia. En el mismo escribí lo siguiente:

> El lenguaje religioso refleja paradójicamente la realidad de Dios pues Dios no puede ser sometido, encasillado. Así, Dios se esconde en las realidades que no queremos mirar ni nombrar. Nos dice Gustavo Gutiérrez que pensar el misterio de Dios significa partir de su voluntad de autocomunicación. Según la experiencia religiosa narrada bíblicamente Dios se comunica experiencialmente. Se despoja de sí para asumir la realidad caótica, indecente, blasfema y se encarna en ella. Nos dice Gustavo Gutiérrez también que "contemplación y práctica se alimentan mutuamente" (Gutiérrez 1986, 17). Esta revelación paradójica, tiene preferencia por quienes la sociedad y las comunidades de fe se niegan a reconocer, considerar y escuchar. "Es el constante y consistente Dios que se revela ocultándose en personas, grupos y situaciones de vulnerabilidad, o de situaciones escandalosas e indecentes" (Orlov, 2011, 3). ¿Qué pensar, qué hacer, cuando el lenguaje simbólico que representa la experiencia religiosa se convierte en lenguaje violento? Cuando se habla y se narra la experiencia religiosa desde el ejercicio del poder, con la adhesión forzada de quienes son dominados en la misma realidad donde

> se experimentó la experiencia religiosa; personas que no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza ejercida racionalmente (Bourdieu, 1999b: 112)… En otras palabras, cuando al narrar la experiencia religiosa no se altera el orden establecido en la realidad donde supuestamente se experimentó la experiencia religiosa.

Se supone entonces, que las narraciones sagradas nos presentan a Dios como aquel Ser Supremo, distinto de los otros dioses y celoso porque es un Dios que ama su Creación y por eso opta por la vida de esta. Es una narración que implica al ser humano en ese amor y opción. El camino de esa opción es una ética del cuidado, de ahí los valores de su reinado: la vida, el amor, la solidaridad, la equidad, la reciprocidad, la gratuidad. Entonces, ¿qué ha pasado con los mandatos religiosos que parecen haber sido secuestrados para sostener los mandatos sociales están encasillados a una cultura patriarcal y consumista? Cultura caracterizada por la jerarquización, la subordinación, la explotación, el egoísmo, la indiferencia. De ahí que se hace necesario decodificar los mandatos, pues en la vida cotidiana ambos se retroalimentan.

Frente a esta realidad, el Acompañamiento Pastoral Contextual y Comunitario es muy necesario. Es el espacio para que en grupo se puedan decodificar los mandatos, en especial aquellos que imponen un *status quo* en detrimento de la vida y de los valores del reino. Uno de esos mandatos tiene que ver con la sostenibilidad de instituciones como la familia, el matrimonio. El acompañamiento comunitario permite también deliberar temas teológicos, como por ejemplo el significado de los sacramentos y el objeto de su existencia.

En el Acompañamiento Pastoral Comunitario es más fácil decodificar la pobreza, comprender cómo y por qué hay una diversidad de familias que están lejos del modelo nuclear compuesto de papá, mamá e hijos. Familias que son bendición de Dios siempre que se priorice la vida y el afecto. También, en el discernimiento colectivo se pueden analizar las vinculaciones fracturadas, en donde el contacto se mueve en el péndulo que va del silencio a la violencia, en donde la afectividad está colmada de temor, inseguridad, abusos, maternidades tempranas, inestabilidad y desconfianza.

El Acompañamiento Pastoral Comunitario es el espacio para desaprender y aprender el trabajo en equipo para planificar la sobrevivencia, pasar a las relaciones de mutualidad, romper el silencio o transformarlo en denuncia, pasar de la desconfianza a la confianza, pasar de la violencia al cariño espontáneo, construir redes de solidaridad, redes de denuncia y de recomposición de los espacios de convivencia combinados con espacios de recreación colectiva no competitiva, pasar de ser comunidades de prejuicio a comunidades organizadas para dotarse de servicios e infraestructura que les permita cambiar los estilos de vida.

Además, en el Acompañamiento Pastoral Contextual y Comunitario es posible aprender a releer las narraciones sagradas para convertirlas en lecturas terapéuticas, movilizadoras y desafiantes para alcanzar la vida en plenitud. El acompañamiento Pastoral Contextual y Comunitario también permite revisar los rituales que las comunidades de fe tienen para la celebración de los sacramentos. Tiene la gran ventaja de que puede abrir las puertas y ventanas de las familias y barrios sumidos muchas veces en un círculo vicioso marcado por la pelea, el insulto, la indiferencia, sin que nadie se

exponga por temor a represalias. Facilita además el proceso de sanación, pues colectivamente se discierne y se proponen procesos de cambio sin que nadie se sienta amenazado, humillado, señalado y permite revisar los mandatos sin que nadie se sienta "sin piso institucional" o vulnerable porque se "cuestiona las instituciones básicas de la sociedad y de la iglesia".

Preguntas:

a) ¿Hay realmente contradicción en la afirmación de este punto?

b) ¿Podemos descolonizar las instituciones básicas (familia, escuela, iglesia…) en el ejercicio del Acompañamiento Pastoral Comunitario?

5. *El acompañamiento pastoral despierta la resiliencia personal y social*

Resiliencia es la capacidad de resistir las adversidades. Resistencia implica que las personas somos capaces de reinventarnos positivamente a pesar de los traumas y de los obstáculos materiales. ¿Cómo puede una persona que ha sido afectada psíquicamente por abusos sexuales, por el maltrato, por el empobrecimiento desde la infancia, por ejemplo, ser sensible, solidaria con otras y puede a la vez cuidarse a sí misma? El secreto está en no ser invisible. Es decir, en que no haya sido invisible al menos para una persona, aunque ese alguien no esté vinculado consanguíneamente con ella. Quiere decir que, se necesita que otra persona o institución le visibilice positivamente. En lenguaje teológico, quiere decir que haya alguien que le respete y le quiera, para que su esperanza se concrete. La ternura desarrolla en las personas la voluntad de afrontar situaciones difíciles. En este sentido, es muy importante

que las iglesias organicen factores resilientes para que sean portadoras de buenas noticias a las personas vulnerabilizadas por condiciones familiares y /o sociales.

Hace algunos años atendimos a una familia compuesta de dos adultos (papá y mamá) y dos hijos: una niña y un niño. Les estábamos preparando para el bautismo. Cuando preguntamos a los padres la razón del nombre de la niña hubo un silencio y luego la niña dijo que el nombre se lo pusieron en el hospital porque la mamá no la quería. El acompañamiento fue muy importante, sobre todo recrear en el bautismo la bendición de su nacimiento, el amor del equipo de enfermeras que le pusieron el nombre y la sanidad de la relación madre e hija y la adopción paterna. Esa niña es hoy una joven profesional y madre; y según testimonia, gracias a ese ritual ella logró salir adelante, a pesar de…

Preguntas:

a) ¿Cuáles son esos factores resilientes?

b) ¿El acompañamiento pastoral puede ser parte de esos factores?

6. *El acompañamiento pastoral es un atrevimiento para tener y acceder a la vida plena personal y colectiva*

¿Qué contenido le daría a esta afirmación? El acompañamiento pastoral es interdisciplinario (dialoga con diferentes áreas teológicas) y transdisciplinario (dialoga con otras ciencias como la filosofía, la psicología, la bioética). Podríamos enumerar aquí algunas disciplinas que le pueden acompañar: la teoría eco-sistémica, la teoría de género, las teorías del desarrollo humano, la teoría de la resiliencia, la teoría del desarrollo de la fe, entre otras.

Por otra parte, dialoga con la teología bíblica, la eclesiología, la misionología, la historia de la iglesia, con las confesiones de fe y otras espiritualidades. Y creo que seguirá abierto a otras disciplinas en la medida que esté desafiado por las condiciones humanas.

Bibliografía

Elkaim, Mony, Compilador. La terapia familiar en transformación. Traducido del francés por Irene Agaff. Barcelona: Paidós, 1998.

Fonseca Rivera Nidia Victoria. "Consejería Pastoral en Contextos de Pobreza Extrema". Tesis de Maestría, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006.

_____. Lenguaje religioso y violencia. Conferencia dada en Guayaquil, Ecuador, 2011, Puno, Perú, 2017.

_____. Gestando nuevas relaciones. San José: UBL, 2007.

_____. La relectura bíblica terapéutica en el acompañamiento pastoral contextual y comunitario. Vida y Pensamiento, Vol. 33 y 34 (2013-2014):51-92.

Weber Regina y Fonseca Nidia. "Dándole nombre al dolor". San José: UBL, 1998.

Melillo Aldo, Suárez Ojeda Elbio, Compiladores. Resiliencia: descubriendo las propias fortalezas. Barcelona: Paidós, 2002.

¿Qué es la huella ecológica, cómo se calcula? Acceso 20 de abril 2020. www.restauraciondeecosistemas.com› que-es-huella-ec

• • •

Nidia V. Fonseca R., costarricense, Docente pensionada de la UBL, Master en Teología Práctica y Pastora Metodista.

Correo electrónico: negomely@hotmail.es

Artículo recibido: 14 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Aspectos históricos de la Teología Práctica

Ángel Eduardo Román-López Dollinger[1]

Resumen: El presente documento aborda brevemente algunos aspectos históricos relacionados con la configuración, desarrollo y consolidación de la teología práctica como disciplina teológica en el contexto de la educación superior de la parte alemana de Europa. El objetivo de este repaso histórico es identificar algunos aspectos disciplinarios que la teología práctica latinoamericana y caribeña ha heredado de Europa. Este aspecto es fundamental, porque conocer el desarrollo histórico de esta disciplina puede contribuir a identificar dónde se encuentra actualmente, hasta qué punto es pertinente metodológica y epistemológicamente para el quehacer teológico, en qué medida necesita actualizarse y qué personas o instituciones están llamadas a construir su identidad local.

Abstract: This document briefly addresses some historical aspects related to the configuration, development and consolidation of practical theology as a

1 Suizo-guatemalteco, Teólogo cooperante ecuménico de la organización de cooperación para el desarrollo Misión 21. Actualmente trabaja como docente en teología e investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

theological discipline in the context of higher education in the German part of Europe. The objective of this historical review is to identify some disciplinary aspects that Latin American and Caribbean practical theology has inherited from Europe. This aspect is fundamental, because knowing the historical development of this discipline can help to identify where it is currently, to what extent it is methodologically and epistemologically relevant to the theological task, to what extent it needs updating and which people or institutions are called to build its local identity.

Palabras clave: Teología práctica, quehacer teológico, praxis de liberación, praxis pastoral, disciplina teológica.

Keys words: Practical theology, theological work, liberation praxis, pastoral praxis, theological discipline.

Introducción

Durante su historia como disciplina, la teología práctica ha tenido que superar obstáculos teóricos, prácticos y metodológicos para poder validar su estatus científico dentro y fuera de las ciencias teológicas. Externamente, se ha enfrentado a la dificultad común de toda disciplina teológica: el antagonismo tradicional entre el conocimiento científico y el conocimiento religioso, en especial cuando la teología intenta aclarar qué es lo que estudia, con qué método y con qué propósito lo hace. Internamente, el mayor obstáculo ha sido tratar de definir cuál es su contribución a la educación teológica superior y de qué forma sus aportes se diferencian de los de otras disciplinas teológicas, como la sistemática, bíblica e histórica.

En la educación superior latinoamericana y caribeña, además de los obstáculos anteriores, es común que la teología práctica enfrente otros dos desafíos: 1) construir su identidad sin alejarse

de su tradición disciplinaria, 2) definir cuál es su vínculo con la teología de la liberación. El primer desafío se relaciona con las áreas y contenidos de la disciplina, e implica un diálogo disciplinario interno. El segundo desafío es más complejo, pues requiere identificar si la teología de la liberación sustituye a la teología práctica y, si no lo hace, aclarar sus diferencias y aportes mutuos.

Ambos desafíos exigen generar un diálogo constructivo entre las diferentes personas e instituciones que representan el quehacer teológico latinoamericano y caribeño. Para iniciar ese diálogo, mi propuesta es hacerlo a través de una revisión histórica de la formación, desarrollo y consolidación de la teología práctica como disciplina científica de centros de educación superior en el contexto europeo alemán. Esto puede ayudar a ver como en un espejo hasta qué punto nuestra identidad disciplinaria depende de la tradición académica europea y en qué medida podemos nos diferenciamos de ella.

1. La teología práctica como disciplina académica

Para analizar la teología práctica latinoamericana y caribeña desde la perspectiva histórica, es conveniente hacerlo desde su función como disciplina, con raíces europeas, y desde su relación con la acción cristiana. Asimismo, hay que tener presente que en algunos contextos académicos es frecuente usar el término teológia pastoral en lugar de teología práctica. El uso de uno u otro término depende de la costumbre, el estilo, la tendencia teológica o el contexto.[2]

2 En el contexto católico de Latinoamérica existe la tendencia a emplear el término teología pastoral, mientras que en el contexto protestante se usa más teología práctica.

Históricamente el término que ha prevalecido y que se emplea en este escrito es el de teología práctica.

Desde su surgimiento como disciplina hace casi 250 años,[3] la teología práctica ha evolucionado según las circunstancias socio-eclesiales y los desafíos determinados por la reflexión teológica de cada etapa en la que ha estado presente.[4] Uno de esos desafíos ha sido la búsqueda constante por definir su identidad disciplinaria frente a otras disciplinas teológicas, para lo cual ha integrado algunas áreas específicas de estudio en sus programas universitarios: pedagogía de la religión, homilética, liturgia, pastoral social, misionología, psicología pastoral y otras (cf. Mette 1998, 1). Aunque esas áreas ayudan a tener una noción sobre el significado de teología práctica, difícilmente la definen, ya que funcionan según sus propios criterios, objetivos y metodologías.

Tratar de definir la teología práctica es y ha sido una tarea muy complicada, ya que cada momento histórico implica cambios de significados teológicos, nuevas categorías teóricas del discurso científico, nuevos desafíos eclesiales, sociales y religiosos en el mundo, constante secularización de la sociedad (Mette 2000, 149s). Además, como Dietrich Rössler afirma, las definiciones sobre la teología práctica siempre serán inconsistentes, pues se

3 Diversos estudios coinciden en que la fecha de nacimiento de la teología práctica como disciplina es el año 1774, en la universidad católica de Austria y con el nombre de teología pastoral (cf. Aigner 2002, 40s; Rössler 1994, 132s; Mette 1998, 1s; Floristán 1983, 21).

4 Estos desafíos y reflexiones se han abordado tanto desde el catolicismo como desde el protestantismo. En el contexto católico consultar: Mette (2000), Fürst (2001), Haslinger et al. (1999; 2000). En el contexto protestante consultar: Meyer-Blanck (1999), Grethlein (2000), Schmidt-Rost (2002; 2003).

centran en características específicas de la disciplina, lo cual limita sus alcances y percepciones contextuales. Tomando en cuenta esta dificultad, Rössler propone una definición bidimensional de la teología práctica: Es una disciplina sistemática de la teología que tiene como objetivo conectar teóricamente los principios y prácticas de la tradición cristiana con las experiencias científicas actuales, para responsabilizarse por la configuración histórica de la iglesia en la realidad social (1994, 3).

Al asumir esa responsabilidad, la teología práctica se ubica más en el plano de la praxis que en el de la teoría y es lo que la diferencia de otras disciplinas teológicas. Ahora bien, esta comprensión de la teología práctica es producto de un proceso histórico que vale la pena analizar.

2. Herencia europea de la teología práctica

En la iglesia antigua y medieval no existía la teología práctica como disciplina académica, pero ya en ese tiempo, con la constante profesionalización del clero, se crearon las bases para que en el último cuarto del siglo XIX se instituyera como disciplina teológica en universidades católicas y protestantes de Europa, con el objetivo de formar sacerdotes o pastores responsables del *cuidado de las almas* y bajo el nombre de teología pastoral. Posteriormente la disciplina cambió su nombre por el de teología práctica y se orientó a estudiar la práctica pastoral de la iglesia (Rössler 1994, 134–42). Esta nueva concepción prevaleció, con pocas variables, hasta la época conciliar. Con el impulso del Concilio Vaticano II, especialmente a través de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), la teología práctica asumió un compromiso pastoral con

la sociedad moderna y, por ello, comienza a percibirse como una praxis de liberación (Mette 2007, 12–22).

Para tener más claro todo este proceso de construcción y adaptación de la teología práctica, se analizan a continuación las tres formas que le permitieron constituirse en la disciplina actual y que ha influenciado las instituciones de educación teológica de Latinoamérica y El Caribe.

3. La teología práctica como ciencia sacerdotal

El inicio de la teología pastoral como ciencia teológica se da en la parte alemana de Europa, en medio de pugnas entre iglesia y Estado (Vilanova 1992, III:273). Una parte del clero, especialmente jesuita, luchaba por mantener la autonomía de la iglesia y por no perder el derecho de impartir la educación teológica universitaria. Por su parte, el Estado y sus representantes proponían que la educación teológica fuera evaluada por el Estado. El 18 de octubre de 1774, la emperatriz María Teresa de Austria promulgó un decreto, a través del cual encargó al abad benedictino, Franz Stephan Rautenstrauch, elaborar un proyecto para renovar los planes de estudio de la facultad de teología, lo cual permitió que en 1777 apareciera la asignatura *Teología Pastoral* como disciplina independiente, en idioma alemán y no en latín (Aigner 2002, 140).

Ese mismo año (1777) Rautenstrauch implementó el curso práctico llamado *Unterricht von Pflichten des Pastoralamtes* (Instrucción sobre los deberes del ministerio pastoral), en el cual propuso los tres deberes del pastor: enseñanza, administración de los sacramentos y edificación de los fieles (Rogier, Sauvigny, y Hajjar 1984, 132s;

Vilanova 1992, III:274s). De esa forma la educación teológica pasó a ser responsabilidad del Estado (Floristán 1983, 21).

En el contexto protestante luterano, Friedrich Schleiermacher consideró que la tarea de la teología debía ser completamente práctica y al servicio del pastor para guiar las almas. Según esa premisa distinguió en la teología tres disciplinas: teología filosófica, teología histórica y teología práctica. Según este autor, por la función cognitiva bidimensional de la teología práctica, ésta necesita emplear las otras dos disciplinas, pero como toda teología cristiana, debe estar estrechamente ligada a la iglesia, de lo contrario no puede ser teología cristiana (Dinkel 1995, 44s).

A pesar que en la interpretación de Schleiermacher la iglesia juega un rol importante, la teología práctica siguió centrada en la formación del pastor o sacerdote, por ello se concibió como una ciencia sacerdotal. Algunos rasgos particulares que le sirven para diferenciarla de otras formas de acción pastoral son: es una especie de recetario práctico para pastores, derivado de las normas canónicas; refleja la estrecha relación Iglesia-Estado; su objetivo es formar buenos cristianos y ciudadanos obedientes; es eminentemente clerical, pues el sacerdote o pastor representa la religión y al Estado; es una disciplina nacionalista (Aigner 2002, 140; Floristán 1993, 100–103).

4. La teología práctica como acción eclesial

Esta forma de concebir la teología práctica surgió a mediados del siglo XIX bajo la influencia de la escuela de Tubinga y fue producto de una corriente teológica que buscó vincular la teología

pastoral a una eclesiología más precisa e integral. En 1841 Anton Graf publicó la obra *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* ("Presentación crítica del estado actual de la Teología Práctica"), a través de la cual construyó el marco eclesial de la teología práctica. Graf propuso que la teología pastoral no debe centarse en el sacerdote y su ministerio, sino en la acción de la iglesia en conjunto (1841). Según Graf, el objetivo de la teología práctica, como disciplina, no se puede reducir a lo práctico, pues lo práctico tiene relevancia solamente en cuanto sirve para la autoedificación de la iglesia a través de su estudio científico, lo cual permitirá mejorar en el futuro la acción eclesial.

Sobre esta base, la comprensión de la teología práctica pasa por el análisis de la iglesia desde tres perspectivas: su pasado, descrito por la teología histórica y las ciencias bíblicas; su presente, estudiado por la dogmática y moral; y su autoconstrucción en el futuro, tarea de la teología práctica (Noemi 2008, 609). Desde entonces la teología práctica pasó a ser una disciplina eclesial y escatológica. Graf también propuso evitar caer en el extremo de un empirismo orientado solo a la experiencia y práctica, o en el de una reflexión teológica puramente especulativa (Aigner 2002, 143). Para enfatizar que el sujeto de la acción pastoral es la iglesia y no solo el sacerdote o pastor, Graf prefirió usar el nombre de teología práctica (Floristán 1993, 112).

Después de la segunda guerra mundial surgieron valiosos aportes que fortalecieron la concepción de la teología práctica como acción eclesial. Sin embargo, quien actualizó el pensamiento de Graf fue Karl Rahner, al proponer que la teología pastoral, como él la denomina, debe reflexionar sobre el *Selbstvollzug der Kirche* ("Autoconfiguración de la iglesia") en su presencia escatológica

(Noemi 2008, 612). Según este criterio, la tarea de la teología práctica debe ser eclesiológica, ya que ella representa la comunidad socialmente legítima, donde la fe, la esperanza y el amor hacen que la revelación escatológicamente perfecta de Dios, que se autocomunica en Cristo, esté presente como realidad y verdad para el mundo (Rahner 1964, 118). Para Rahner, la teología práctica es más que una colección de normas e instrucciones prácticas para el trabajo pastoral del sacerdote, pues toda la iglesia se constituye en sujeto de la acción pastoral y no solo sus ministros, por ello la reflexión sobre la autoconfiguración de la iglesia en la situación presente debe ser no solo la base de la teología práctica, sino también un elemento inherente de la misma teología (1964, 394s).

En resumen, los rasgos más importantes de la teología práctica como acción eclesial son los siguientes: busca dar una identidad eclesial al ministerio cristiano a través del estudio de la acción pastoral de la iglesia y no tanto desde la dogmática y apologética; es una teología misionera y testimonial que se preocupa por la vida humana en sentido corporativo (eclesial), pero sin hacer referencia directa a la praxis transformadora de la realidad (Floristán 1983, 23s).

5. La teología práctica como praxis de liberación

La comprensión de la teología práctica como praxis de liberación surgió del Concilio Vaticano II, como producto del giro político de la teología, donde la acción pastoral se centró en el binomio teoría-praxis. De esta forma, la teología práctica pasó a constituirse en un instrumento de formación académica orientado a la praxis humana de liberación y, con ello, fomento el compromiso de la comunidad

cristiana (iglesia) con los desafíos del tiempo y el mundo actual. A la vez, este compromiso exigió de la teología práctica y de la iglesia un conocimiento más eficaz de esa realidad (Vaticano II 1965).[5]

A partir de entonces la teología práctica incorporó en su reflexión la realidad política, las experiencias de las personas cristianas de base y un lenguaje teológico crítico y científico. La teología práctica se convirtió, entonces, en una acción pastoral comunitaria, pues ahora su teología provenía de la comunidad eclesial de base (Floristán 1983, 25s).

Según Casiano Floristán, esta forma de teología práctica tiene las siguientes cuatro características básicas:

1. *Es acción*, pues busca ser una forma efectiva de actuar, *orthopraxis*, más que una forma correcta de pensar (*orthodoxia*).

2. *Es la actualización de la praxis de Jesús* en sus diferentes dimensiones solidarias: misión profética (*martyría*), servicio y compromiso liberador (*diakonía*), vida comunitaria (*koinonía*) y vida sacramental (*leiturgía*).

3. *Es teología práctica hecha por la iglesia (institucional y popular)*, en solidaridad con las personas empobrecidas y en el compromiso con la liberación-salvación del mundo.

4. *Está al servicio del reino de Dios que anunció el Jesús histórico,* tanto en su dimensión histórica, como en su expresión sacramental (1983, 26–36).

5 Esta nueva forma de concebir la teología práctica, también abrió el camino, especialmente en Latinoamérica y El Caribe, para la formación y desarrollo de la teología de la liberación.

Lo planteado hasta aquí proporciona algunas ideas generales sobre el desarrollo, características y ámbitos de la teología práctica herededа de Europa. Esta disciplina pasó por etapas claras que marcaron su desarrollo y que influencian las teologías prácticas y las acciones pastorales de otros contextos, como el latinoamericano y caribeño.

Conclusión

En los apartados anteriores se presentó, en forma resumida, el desarrollo histórico de la teología práctica en Europa, entendida como una disciplina de instituciones teológicas de educación superior. Las fuentes de referencia, así como los temas y reflexiones básicas que se abordaron son solamente europeas. Esto se hizo a propósito, con el fin de tener un referente histórico que permita ver, desde Latinoamérica y El Caribe, cuáles de esos temas y reflexiones que todavía influyen en nuestras instituciones académicas, cuáles ya no son pertinentes y cuáles necesitan integrarse.

Sin embargo, eso no significa que en nuestro contexto no existan estudios que aborden los temas fundamentales de la teología práctica.[6] Claro que los hay. Lo que quizá todavía hace falta es identificar cuáles de esos estudios representan la identidad de una teología práctica propiamente latinoamericana y caribeña. Por esa razón, considero que una forma de abordar el escenario actual

6 Un ejemplo muy interesante sobre el abordaje propiamente de la teología práctica en el contexto latinoamericano es el libro editado por Chistoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch (2011), en el cual se abordan no solo las áreas de estudio de la teología práctica, sino también algunos temas fundamentales e históricos (C. Schneider-Harpprecht 2011), así como su función como disciplina teológica y su relación con la teología de la liberación (Hoch 2011).

de la teología práctica en el contexto de la educación teológica superior latinoamericana y caribeña, es precisamente a partir de su historia como disciplina en esta región y de los aportes que ha hecho a la teología, la sociedad y la iglesia, inclusive a la propia teología de la liberación. Escribir conjuntamente esa historia es un desafío pendiente para la teología práctica.

Desde mi perspectiva, la teología práctica es una disciplina en construcción y, por esa razón, conocer y profundizar en el conocimiento de su desarrollo histórico puede contribuir a identificar dónde se encuentra hoy, hasta qué punto es pertinente metodológica y epistemológicamente, en qué medida necesita actualizarse y qué personas o instituciones están llamadas a construir su identidad local.

Bibliografía

Aigner, Maria Elisabeth. 2002. *Dient Gott der Wissenschaft?: praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie*. Münster: Lit Verlag.

Dinkel, Christoph. 1995. *Kirche gestalten: Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*. Schleiermacher-Archiv 17. Berlin; New York: W. de Gruyter.

Floristán, Casiano. 1983. "Acción pastoral". En *Conceptos fundamentales de pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta, 21–36. Madrid: Ediciones Cristiandad.

———. 1993. *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. 2a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Fürst, Walter. 2001. "Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Praktischen Theologie". *EvTh* 61: 399-414.

Graf, Anton. 1841. *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*. Tübingen: H. Laupp.

Grethlein, Christian. 2000. "Praktische Theologie - eine Standortbestimmung". *Theologische Literaturzeitung - ThLZ* 125 (2): 127–42.

Haslinger, Herbert, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundelinde Stoltenberg, eds. 1999. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 1: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

———, eds. 2000. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 2: Durchführungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl.

Hoch, Lothar Carlos. 2011. "El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica". En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E Zwetsch, 30–44. Quito, Ecuador: CLAI.

Mette, Norbert. 1998. *Praktisch-theologische Erkundungen 1*. Theologie und Praxis (TuP) 1. Münster: Lit Verlag.

———. 2000. "Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutsch-sprachigen Raum". *International Journal of Practical Theology* 4 (1): 132–51. https://doi.org/10.1515/ijpt.2000.4.1.132.

———. 2007. *Praktisch-theologische Erkundungen 2*. Theologie und Praxis (TuP) 32. Münster: Lit Verlag.

Meyer-Blanck, Michael. 1999. "Neuere Entwürfe zur Praktischen Theologie". *Theologische Rundschau - ThR* 64 (2): 197–216.

Noemi, Juan. 2008. "¿Por qué pensar la fe?" *Teología y Vida* 49 (4): 605–15.

Rahner, Karl. 1964. "Ekklesiologische Grundlegung". En *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, editado por Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Viktor Schur, Leonhard M Weber, y Karl Rahner, I:117–46. Freiburg i. Br.: Herder.

Rogier, Lodewijk Jakob, Guillaume de Bertier de Sauvigny, y Joseph N. Hajjar. 1984. *Nueva historia de la Iglesia. De la ilustración a la restauración*. 2a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Rössler, Dietrich. 1994. *Grundriss der praktischen Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Schmidt-Rost, Reinhard. 2002. "Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 1". *Diakonia* 33 (5): 354–59.

———. 2003. "Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 2". *Diakonia* 34 (2): 133–38.

Schneider-Harpprecht, Christoph. 2011. "Aspectos históricos y concepciones contemporáneas de la Teología Práctica". En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E Zwetsch, 47–74. Quito, Ecuador: CLAI.

Schneider-Harpprecht, Christoph, y Roberto E Zwetsch, eds. 2011. *Teología Práctica en el contexto de América Latina*. Editorial Sinodal. Compañerismo en la Misión de Dios. Quito, Ecuador: CLAI.

Vaticano II. 1965. *Constitución pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

Vilanova, Evangelista. 1992. *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*. Vol. III. Barcelona: Herder.

• • •

Angel Eduardo Román-López Dollinger, teólogo suizo-guatemalteco y cooperante ecuménico de la organización de cooperación para el desarrollo *Misión 21*. Actualmente trabaja como docente en teología e investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica.

Correo electrónico: a.roman@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 14 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Pastoral de la Salud

Calidad de vida y derechos de las personas con enfermedad

Edwin Mora Guevara[1]

Resumen: La Pastoral de la Salud es una de las líneas de acción y de investigación de la Teología Práctica. La promoción de la calidad de vida y de los derechos de las personas enfermas (personas sufrientes), son puntos relevantes en la actualidad en la que estamos afrontando como humanidad la pandemia que causa la enfermedad COVID-19, que se trata de un padecimiento viral que podría llevar en su punto más crítico a una muerte prematura en una Unidad de Cuidados Intensivos, como ha sucedido en muchos países del mundo. La Pastoral de la Salud es portadora de la ternura de Dios para con la persona sufriente y toma en cuenta la promoción de la calidad de vida en medio de esta pandemia, sin descuidar el resto de los padecimientos dolorosos crónicos y/o terminales que requieren de los Cuidados Paliativos.

---

1 Costarricense, Metodista, Doctor en Psicología Master en Drogodependencias, Master en Ciencias Teológicas (UBL); Licenciado en Teología, (SBL); Licenciado en Ciencias de la Educación; Licenciado en Psicología (UC); Bachiller en Música Sacra, Ex- Rector de la UBL, actualmente Vicerrector académico de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Áreas de enseñanza: Psicología pastoral, Liturgia, Pastoral, Investigación, Consejería Pastoral.

Este aporte revisa el concepto de Calidad de Vida para luego condensarlo en los derechos humanos de la persona con enfermedad crónica, dolorosa y/o terminal que también se pueden aplicar a toda persona sufriente por una enfermedad.

Abstract: The pastoral duties related to health are one of the lines of action and investigation of Practical Theology. The promotion of the quality of life and of the rights of sick persons (persons who are suffering) are relevant points of these present times in which we are confronting as humanity the pandemia caused by the Covid-!9 illness, which deals with a viral ailment which could bring on at its most critical point a premature death in an intensive care hospital unit, as has happened in many countries of the world. The pastoral health duties carry forth God's tenderness with persons who are suffering and they have in mind the promotion of quality of life in the midst of this pandemia, without failing to care for the rest of chronic painful illnesses and/or terminal conditions that require palliative care. This article reviews the concept of quality of life in order to condense it into the human rights of a person with chronic illness, painful and/or terminal, which can also be applied to every person suffering with an illness.

Palabras claves: Pastoral de la Salud, Calidad de Vida, Derechos de las personas enfermas, enfermedad crónica dolorosa y/o terminal.

Key Words: Pastoral duties related to health, Quality of life, Rights of sick persons, Chronic painful or terminal illness.

1. Introducción

La Teología Práctica o Teología Pastoral tiene muchas líneas de acción y de investigación. Uno de los campos más importantes – a propósito de la pandemia que enfrentamos actualmente por la enfermedad del COVID-19 – es sin duda la Pastoral de la Salud. "La Pastoral de la Salud tiene como objeto prolongar la acción de Jesús con los enfermos, como expresión de la ternura de Dios hacia quien sufre" (Archidiócesis

de Sevilla, 2017,1). Ella constituye una pastoral muy pertinente porque la en la actualidad latinoamericana y caribeña, la promoción de la salud desde las iglesias se hace cada vez más necesaria ante la realidad social compleja en donde se conjugan la enfermedad con las carencias y la pobreza y el precario acceso de millones a los sistemas de salud.

Por ello, promover estilos de vida saludables en las comunidades de fe y en sus áreas sociales de influencia o de trabajo pastoral, así como el cuidado y acompañamiento a quien está enfermo o enfrenta el proceso de morir, constituyen un desafío importante para una Pastoral de la Salud transformadora. En esta perspectiva, la promoción de la calidad de vida y defensa de los derechos de las personas con enfermedad, es un punto medular en la configuración de una Pastoral de la Salud, en la visión de una Teología Práctica liberadora.

Según la Constitución de la Organización Mundial de la Salud (en adelante OMS), "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades" (Organización Mundial de la Salud 2020,1). Esta definición nos hace reflexionar en que podemos tener una dolencia, pero si tenemos un acompañamiento integral que incluya los aspectos físicos, mentales, sociales y espirituales (esta última es la dimensión que desde la Teología Práctica agregamos a esta definición de la OMS), tendremos un soporte integral desde la calidad de vida y de defensa y respeto a los derechos de las personas sufrientes.

Los soportes médico, emocional, social y espiritual que se ofrecen a quienes enfrentan la vivencia de la enfermedad o el proceso

de morir, tienen como propósito la búsqueda de la calidad en la vida de la persona y su familia, en esa etapa. En este aporte reflexionaremos sobre estos aspectos, esenciales en la formación de quienes brindamos soporte espiritual o ejercemos la Pastoral de la Salud dentro de la visión teológica práctica mencionada.

2. Calidad de Vida y derechos de las personas con enfermedad

2.1 Calidad de Vida

Hacia el final de la Primera Guerra Mundial, se dio un creciente interés por el concepto Calidad de Vida. Monsalve (1999), señala algunos factores que impulsaron la importancia del concepto de Calidad de Vida. Estos son: los cambios en la organización económica del mundo, la aparición de una sociedad de consumo, la búsqueda del bienestar, los adelantos científico-tecnológicos que propician el crecimiento en las tasas de personas con enfermedades crónicas, entre otros.

El concepto de Calidad de Vida obedece a la sumatoria de funcionamientos satisfactorios en las dimensiones física, social, psicológica y espiritual del ser humano. Esto es, se trata de una adición de factores que provienen de las áreas o dimensiones señaladas.

Estos factores le permiten a cada persona percibir su manera de vivir como satisfactoria y digna. En ese sentido, el Concepto de Calidad de Vida asociado a salud, es subjetivo y depende de lo que cada persona percibe y entiende por funcionamiento satisfactorio. Concordamos con Monsalve cuando afirma que,

> Distintos autores, en un intento de objetivar lo que es la calidad de vida, acuerdan las dimensiones generales que componen dicho concepto. Estas dimensiones pueden resumirse en las siguientes: síntomas físicos relacionados con la enfermedad y con el tratamiento, **funcionamiento físico, interacción social, interacción personal, ajuste psicológico y espiritualidad…** En esencia, la calidad de vida relacionada con la salud hace referencia a los distintos aspectos de la vida de una persona que se ven afectados fuertemente por los cambios que se producen en su estado de salud y que son importantes para la persona (calidad de vida), (El énfasis es nuestro), (Monsalve, V. y otros 1999, 138).

Nótese que el concepto de Calidad de Vida no se limita únicamente al campo de la salud física. Como se ha especificado, el concepto de Calidad de Vida envuelve todas las dimensiones del ser humano.

> **Muchos de los factores que modifican positivamente la calidad de vida, no se relacionan directamente con las intervenciones médicas, convencionales,** lo que contribuye a que el concepto de calidad de vida se aleja aún más de la asistencia médica brindada habitualmente al paciente terminal (El énfasis es nuestro), (Villamizar James, 2000, 48).

Los indicadores de la calidad de vida comprenden cuatro grandes áreas:

- Estado de desempeño ocupacional (nivel vocacional y de actividades básicas cotidianas),
- Estado psicológico (grado de ansiedad, depresión y temores que perturban a la persona),
- Estado de interacción social,
- Estado de su ser físico.

"Un nivel determinado de calidad de vida es el resultado de la suma de los cuatro factores mencionados. Si se modifica alguno de estos factores se producen déficits en la calidad de vida del individuo" (Villamizar James 2000, 47). Nosotros agregamos un quinto factor, la satisfacción de las necesidades espirituales especialmente en tiempo de amenaza, de crisis, de enfermedad.

Siempre que se tenga que tomar una decisión importante en el soporte a una persona que padece enfermedad crónica, dolorosa, no curable aún o terminal, primará aquella decisión que mejore la calidad de vida, tomando en cuenta la integralidad del ser humano. "Cuando se está frente a medidas médicas que modifican indirectamente la calidad de vida, al momento de elegir priman aquellas que la mejoran en detrimento de aquellas que la disminuyen" (Villamizar James 2000, 48).

En este sentido desde el área de la espiritualidad, en el soporte pastoral asertivo se tomarán las medidas que mejoren la calidad de vida de la persona sufriente. Por ejemplo, si una persona terminalmente enferma desea recibir el sacramento de la eucaristía, pero la normativa de su iglesia señala alguna situación por la que no pueda recibirlo (por ejemplo, ser divorciado), para una Pastoral de la Salud asertiva y liberadora, primará el deseo de la persona quien necesita el sacramento como medio de gracia y de plenitud espiritual en ese momento y le representa la satisfacción de una necesidad. Se seguirá el ejemplo de Jesús llevando la ternura de Dios para con quien está sufriendo. De esta forma se propiciarán los medios para que la persona reciba el sacramento deseado por ella.

Otra situación que nos sirve de ejemplo, sucede cuando se presenta controversia sobre quién debe o no atender espiritualmente a la persona sufriente. Se han dado situaciones en donde la persona

es de una iglesia determinada, mientras que la familia es de otra. La persona con enfermedad terminal o crónicamente enferma tiene derecho a elegir quien le de soporte espiritual. Respetar esa decisión, será respetar la Calidad de Vida de la persona desde la espiritualidad.

En el siguiente apartado reflexionaremos sobre los derechos de las personas con enfermedad, desde los parámetros de calidad de vida anteriormente mencionados. El agente y la agente de soporte espiritual o de Pastoral de la Salud, no solo requieren conocer estos derechos, sino colaborar a dinamizarlos en el ámbito hospitalario y familiar, para que sean derechos reales. El respeto y la defensa de tales derechos son parte de la asertividad.

3. Derechos de la persona sufriente desde la Calidad de Vida

La persona sufriente de enfermedad crónica dolorosa y/o terminal tiene derecho pleno a la salud y lo que ello signifique en el estadio de avance de su padecimiento. "La salud está dentro de la categoría de los derechos individuales y comunitarios" (Rosselot 2000, 1). Los derechos de las personas que padecen enfermedad en general, se han sistematizado de la experiencia de acompañar a personas con enfermedad terminal. "Estos derechos elementales del paciente terminal no son más que un discernimiento sobre la dignidad humana, que debe prevalecer en el último estadio de la vida y aún en la muerte misma" (Villamizar James, 2000, 49).

3.1 Vida en abundancia

"El enfermo terminal tiene derecho a vivir hasta su máximo potencial físico, emocional, espiritual, vocacional y social,

compatible con el estado resultante de la progresión de la enfermedad" (Villamizar Enrique, 1992).

Cuando la fase terminal de una enfermedad es vivida por la persona que la sufre sin soporte físico, emocional, espiritual, y social, se somete a la persona a una muerte anticipada. "El sufrimiento no aliviado lo priva de la posibilidad de continuar disfrutando del presente y lo reduce a una condición indigna para el mismo y para quienes lo rodean" (Villamizar James 2000, 49).

Si se brinda el soporte integral al que la persona tiene derecho, se dinamizará la capacidad de seguir disfrutando el presente con la misma dignidad y calidad que ha vivido hasta eso momento, o bien, con mayor calidad de vida. En ese sentido, la fase de enfermedad y aún la fase final de la vida llegan a ser un momento de crecimiento y desarrollo de la persona. Este acompañamiento pastoral integral debe ser realizado con el valor del cariño, la compasión y la humanidad. "El pan y no las piedras satisfacen a un hambriento. Es la eficacia con amor puesto en un tratamiento, lo que hace a éste válido y confiable para quienes lo reciben y en quienes actúa" (Rosselot 2000, 1). Es la eficacia con amor, la que busca la calidad de vida en el ejercicio de los derechos de la persona sufriente, la eficacia con amor de un acompañamiento o soporte integral, incluida la espiritualidad.

3.2 Vida activa

La persona sufriente tiene derecho a vivir independiente y alerta (Villamizar Enrique 1992).

El rol de enfermo o enferma asignado por la sociedad, genera dependencia en la persona sufriente. Esto conlleva a falta de

autonomía en la toma de decisiones. Si bien es cierto que se hace necesario rodear a la persona sufriente de un ambiente lleno de calidez humana, satisfaciendo su necesidad de no estar o sola, también lo es la necesidad de un equilibrio tal que permita el derecho a la autodeterminación de la persona sufriente.

A fin de ejercer su derecho de autonomía y autodeterminación es necesario que la persona sufriente viva en estado de alerta hasta donde sea posible. Esto es, evitar los medicamentos que se dan a la persona si realmente no son necesarios aún. El uso de estos medicamentos muchas veces tiene que ver con "el temor de la familia y de los proveedores de cuidados de discutir con el paciente tópicos difíciles, de aceptar la existencia e inminencia de su muerte con la anulación del paciente para permitir el encubrimiento de sus miedos... o la expresión de sentimientos (Villamizar James 2000, 50).

3,3 Vida aliviada

La persona que padece enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal, tiene derecho a tener alivio de su sufrimiento físico, emocional, espiritual y social (Villamizar Enrique, 1992).

Existe un sufrimiento inherente a la muerte simbolizado en una doble pérdida. Por un lado, la persona sufriente pierde todo lo que el mundo representa para él o ella. Por otra parte, sus seres queridos se enfrentan a un mundo sin la persona. Se hace necesario el control de los síntomas dolorosos, acciones en las que la medicina contemporánea ha dado notables avances y en especial la medicina de Cuidados Paliativos. La persona sufriente requiere estar físicamente aliviada. Pero también emocionalmente e incluso espiritualmente.

Existe el dolor total que se configura por el dolor físico, social, familiar, psicológico y espiritual. El alivio del dolor total será la base para poder atender las demás necesidades de la persona sufriente, a fin de afrontar constructiva y asertivamente su sufrimiento.

3.4 Vida con conocimiento

La persona que padece enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal tiene derecho a conocer o a rehusar conocer, todo lo concerniente a su enfermedad y a su proceso de morir (Villamizar Enrique, 1992).

Es muy importante el respeto a este derecho. Algunas veces los familiares y proveedores de cuidados a la persona sufriente tratan de ocultarle información a fin de protegerlo del impacto. Se da de esta forma la llamada conspiración del silencio. Los familiares no se refieren a lo que la persona sufriente no quiere oír, o suponen por la persona, lo que supuestamente es mejor que no escuche. Otras veces, quienes tienen bajo su responsabilidad dar información diagnóstica y pronóstica, lo hacen sin tomar en cuenta las necesidades particulares de recibir o no información, ni la capacidad de asimilación de la persona implicada, o padecimientos previos que los pondrían en grave riesgo (ansiedad generalizada, ataques de pánico, depresiones severas, cardiopatías entre otros). El derecho a recibir información contempla la búsqueda de los mejores caminos de comunicación para ofrecerla. Develar poco a poco la verdad, en forma asertiva y si la persona sufriente está dispuesta a escucharla y su condición física y psíquica se lo permite (Mora Guevara, 2007).

3.5 Vida con atención

La persona que padece enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal tiene derecho a ser atendido por profesionales sensibles a sus necesidades y temores en su proceso de enfermedad / aproximación a la muerte, pero competentes en su campo y seguros de lo que hacen (Villamizar Enrique, 1992).

Es necesario que las personas profesionales que atienden a la persona sufriente de enfermedad, estén altamente capacitados emocional y adecuadamente formados desde el punto de vista académico, en su campo de experiencia. De esta forma, quienes brindan soporte espiritual requieren sensibilidad y formación teológica.

3.6 Vida con decisión

La persona que padece enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal tiene derecho a ser el eje principal de las decisiones que se tomen en el transcurso de la enfermedad y/o etapa final de la vida (Villamizar Enrique, 1992).

Siempre que la capacidad de toma de decisiones de la persona sufriente esté intacta, deberá respetarse. Estas decisiones se enmarcan en el principio de la libertad del otro, el deber de no causar sufrimiento y no matar y el deber de promover en todo momento el bienestar bio-psico-socio-espiritual. Es deber del equipo de soporte médico, psicológico, social y espiritual, velar porque todas las decisiones que sean tomadas beneficien la calidad de vida de la persona sufriente.

3.7 Vida con dignidad

La persona que padece enfermedad terminal tiene derecho a que no se le prolongue el sufrimiento indefinidamente, ni se apliquen medidas extremas y heroicas para sostener sus funciones vitales (Villamizar Enrique, 1992).

La dignidad es intrínseca al ser humano, al ser persona. Si bien es cierto la medicina tiene la misión de salvaguardar, proteger y prolongar la vida, también lo es que esto no se debe aplicar cuando la agonía ha llegado en su forma natural. La prolongación de la agonía y el sufrimiento por retardar la muerte es una práctica contraria al respeto a la persona que padece enfermedad terminal (Villamizar James, 2000). En esa perspectiva, cabe mirar el proceso de morir y la muerte como tal, como algo natural que es parte de la existencia humana y de todo ser viviente. Un proceso que las diferentes creencias religiosas de la humanidad interpretan como procesos de transformación y la fe cristiana como abrirse a la vida eterna. En este punto, si el soporte integral ha ayudado a la persona a vivir hasta aquí una vida con calidad, ahora debe ayudarle a morir con dignidad.

3.8 Vida con compromiso

La persona que padece enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal tiene derecho a hacer el mejor uso creativo posible de su tiempo (Villamizar Enrique, 1992).

Con relación al pasado, la persona sufriente muchas veces tiene el compromiso de cerrar asuntos pendientes (emocionales, legales,

espirituales, sociales entre otros). También tiene un compromiso con el futuro. En el caso de dolor crónico o enfermedad no curable aún, el compromiso es planear su futuro desde la óptica de la calidad de vida. El paciente con enfermedad terminal tiene el compromiso de ayudar a vislumbrar el futuro de los seres que dejará y la culminación con éxito de los proyectos que ya no podrá llevar a fin.

Pero el mayor compromiso es con el presente. Es en el presente en donde se vive la calidad de vida o la vida con calidad. La persona con sufriente tiene derecho al goce de lo lúdico, a desarrollar su creatividad y también a expresar y satisfacer su sexualidad.

3.9 Vida con consuelo

La persona sufriente tiene derecho a que las necesidades y temores de sus seres queridos sean tenidos en cuenta en el proceso de su enfermedad o antes y después de su muerte (Villamizar Enrique, 1992).

El grupo familiar es agente directo de provisión de cuidados a la persona sufriente. La enfermedad dolorosa, no curable aún y/o terminal, pone en crisis a la familia de quien la padece, quienes generalmente cuentan con pocos recursos previos para el afrontamiento. Es importante realizar un trabajo pastoral con la familia. El soporte espiritual, este debe dirigirse también a la familia. La persona y la familia tienen derecho a recibir consuelo desde la espiritualidad si así lo desean, respetando siempre la espiritualidad de la persona con enfermedad.

3.10 Vida y muerte con dignidad

La persona que sufre enfermedad terminal tiene derecho a morir con dignidad, tan confortable y apaciblemente como sea posible (Villamizar Enrique, 1992).

Es importante respetar los deseos de la persona en cuanto a sus propios funerales y asegurarle que no estará o sola en el momento de la muerte. El hecho de morir debe estar rodeado del mejor ambiente humano, en la propia casa hasta donde sea posible y con todos los cuidados posibles.

4. Conclusión

Nuestro interés en este aporte, fue presentar algunos aspectos de la realidad que comprende el sufrimiento que produce la enfermedad, el dolor y la muerte. También, el desafío pastoral que tenemos de brindar soporte espiritual asertivo como un campo de la Teología Práctica ante la situación pandémica mundial (COVID-19). Para ello, hemos mencionado algunos conceptos tales como enfermedad dolorosa, enfermedad no curable aún y enfermedad terminal. Este aporte es, en el sentido académico, una provocación para continuar reflexionando sobre la calidad de vida y los derechos de las personas sufrientes, desde la premisa de que toda nuestra gestión pastoral se da para potenciar la calidad de vida aún en el paso por la muerte.

Hoy en día frente a la realidad de la pandemia del COVID-19 que afrontamos, la pastoral de la Salud cobra mucha vigencia como un campo de acción-reflexión de la Teología Práctica necesaria. En medio de la adversidad de la pandemia, las otras enfermedades que

padece el ser humano como el cáncer, enfermedades crónicas, el vih-sida, las enfermedades neuro-degenerativas y las que afectan la salud mental entre muchas otras, continúan su curso. El virus de la desigualdad social también potencia el sufrimiento porque no todas las personas tienen acceso a los sistemas de salud en nuestra región.

Defender la Calidad de Vida en el marco de los derechos de las personas que padecen enfermedad es vital para una pastoral de la Salud que coadyuve a buscar un mundo más humanizado en medio del sufrimiento.

Bibliografía

Archidiócesis de Sevilla. 2017. "Pastoral de la Salud, ternura de Dios hacia quien sufre" Acceso el 7 de mayo, 2020. https://www.archisevillasiempreadelante.org/la-pastoral-de-la-salud/

Bejarano, Pedro F. e Isa de Jaramillo. 1992. *Morir con Dignidad*. Bogotá. Fundación Omega.

Monsalve V. 1999. "Reflexiones sobre el impacto de la selección del tipo de pauta terapéutica en la percepción de Calidad de Vida del paciente". Madrid. *Medicina Paliativa*. 6: No. 4, 137-139.

Mora Guevara, Edwin José. 2007. "Develar la verdad. Impacto emocional de la comunicación del diagnóstico de enfermedad terminal" Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Centroamérica (UACA). San José, Costa Rica.

Organización Mundial de la Salud. 2020. ¿Cómo define la OMS la salud? Acceso el 6 de mayo 2020. https://www.who.int/es/about/who-we-are/frequently-asked-questions

Rosselot J Eduardo. 2000 "Derechos del paciente, en el marco de calidad de la atención médica". Revista médica Chile 128: 904-910. Acceso el 6 de mayo 2020. http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872000000800011.

Villamizar James, Juan Pablo. 2000. "Sirviendo a los enfermos como Cristo y como a Cristo". *Franciscanum*, Revista de las ciencias del espíritu, n. 124, p. 9- 69

Villamizar, Enrique. "Sufrimiento o Calidad de Vida: Los Derechos del Enfermo terminal". En Bejarano, Pedro F. e Isa de Jaramillo. 1992. *Morir con Dignidad*. Bogotá. Fundación Omega.

• • •

Edwin Mora Guevara, Costarricense, Metodista, Doctor en Psicología, Master en Drogodependencias, Master en Ciencias Teológicas (UBL); Licenciado en Teología, (SBL); Licenciado en Ciencias de la Educación; Licenciado en Psicología (UC); Bachiller en Música Sacra, Ex- Rector de la UBL, actualmente Vicerrector académico de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Áreas de enseñanza: Psicología pastoral, Liturgia, Pastoral, Investigación, Consejería Pastoral.

Correo electrónico: e.mora@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 27 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

El desarrollo de comunidades

– 10 tesis sobre la necesidad de una nueva "Teoría de iglesia"

Martin Hoffmann[1]

Resumen: La crisis actual del mundo con repecto al cambio climático, la migración y muy recientemente la pandemía del virus Covid-19 se presenta también como crisis ética y espiritual. Las consecuencias del proyecto "Modernidad" provocan una pregunta por la identitad y el quehacer de la iglesia. El autor exige una nueva teoría de la iglesia que combine conocimientos de la teoría de organización con una reflexión profunda de sobre la esencia de la iglesia. La orientación en el Reino de Dios, en vez de una permanente autoreflexión, debe ser el primer paso. Una reanudación de las dimensiones

1 Luterano. Doctor en Teología. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica. Pastor de la Iglesia Luterana Costarricense. Antes fue director del seminario eclesial de la Iglesia Luterana de Baviera en Alemania. Ha publicado sobre la ética cristiana y la teología de la Reforma, recientemente "Ética protestante. Una fundamentación teológico-crítica", 2019, y "La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero", 2014, y como editor "Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo", 2016.

básicas de la iglesia - *martyria*, *koinonia*, *diaconia* y *leiturgia* - es el segundo paso que construye un puente a los instrumentos y categorías cibernéticas.

Abstract: The current world crisis with climate change, migration and most recently, the Covid-19 virus pandemic is also an ethical and spiritual crisis. The consequences of the "Modernity" project raises questions about the identity and tasks of the church. The author proposes a new theory about the church that combines knowledge of organization theories with a deep reflection on the essence of the church. The first step must be reorienting the church from a permanent self-reflection to focusing on the kingdom of God. The second step ist to reestablish the basic elements that define the church - *martyria*, *koinonia*, *diaconia* and *leiturgia* - in order to build a bridge to the cybernetic instruments and categories.

Palabras claves: Teoría de iglesia, Reino de Dios, características de la iglesia, cibernética, organización.

Keywords: Church theory, kingdom of God, characteristics of church, cybernetics, organization.

1. *Somos iglesia en tiempos de crisis*

Pocos años después del 500 aniversario de la Reforma nos encontramos en un periodo decisivo en la historia de la humanidad y de la tierra. Vivimos crisis que no sólo ponen en riesgo a la civilización, sino también la sobrevivencia de la humanidad: el cambio climático, provocado por nuestra económica de producción y consumo de energía, parece ser irrevocable. La naturaleza toma venganza a través de catástrofes de dimensiones nunca antes imaginadas. La pandemía del virus Covid-19 provoca un cambio radical en nuestra forma de pensar y actuar como individuos y sociedades. La brecha entre pobres y ricos aumenta cada vez más en todo el mundo y hunde a millones

de niños, mujeres y hombres en hambre y muerte. El otro desafío global que experimentamos es la migración. Unos setenta millones de personas han huido de sus países por razones de violencia, guerras, hambrunas y pobreza buscando un lugar seguro solamente para sobrevivir. Todo esto va acompañado de una crisis espiritual y ética. Se evidencia en la obsesión de amontonar bienes y de consumir ilimitadamente. El proyecto de la Modernidad, desarrollado originalmente en Europa y luego difundido en todo el mundo con violencia cultural, estructural y muchas veces física, se va acabando. Por lo tanto, se plantean las preguntas: ¿Cuál es la identitad de la iglesia cristiana? ¿Cuál es su quehacer en esta crisis? ¿Cuál es la dirección de su desarrollo? ¿Cuáles son las herramientas adecuadas para manejar el desarrollo?

2. *Lo que hace falta ante la crisis global es un nueva "Teoría de iglesia", que integre conocimientos de la teoría de organización y la determinación teológica de la iglesia.*

La Teología Práctica aborda el tema del desarrollo de comunidades de fe desde diferentes perspectivas y títulos:

- El movimiento ecuménico desde la década de los 60 del siglo XX trata el tema desde el ángulo de la "missio Dei" (la misión de Dios). Bajo los conceptos claves de *mayordomía* y *"la iglesia para el mundo"* se concentra en la comunicación del Evangelio también en los ámbitos sociales, políticos y económicos de su contexto.

- El movimiento *evangelical* representa el otro extremo enfocándose en la decisión personal por Cristo y la misión de

la iglesia como evangelización. Utiliza los títulos *"edificación de la comunidad"* (en Europa) o *"crecimiento de la iglesia"* (en los EEUU). En cierta medida se conecta con las iglesias pentecostales y su enfoque en una renovación carismática y espiritual de las comunidades.

- La Teología de la Liberación fundada en las comunidades eclesiales de base en América del Sur, surgió del descubrimiento de la iglesia como "pueblo de Dios" y destaca más el desarrollo de comunidades de fe igualiatarias como *"iglesia de los pobres"*.

- La *cibernética* (popular en Europa) se dedica en particular al tema del liderazgo en las iglesias y comunidades. Pregunta por la forma adecuada de la estructura y régimen de la iglesia. Se apoya en los conocimientos de las teorías de la organización, de la institución y de sistemas.

Para enfrentar los desafíos actuales se necesita una "*teoría de iglesia"* que conecte la determinación teológica de la esencia y el quehacer de la iglesia con los conocimientos y ciertas herramientas de la teoría de la organización y la cibernética.

3. *El primer paso hacia esa teoría es una auto-reflexión teológica, más allá del uso de herramientas cibernéticas, para ganar orientación para el curso de la iglesia.*

- Preguntamos por nuestro modo de vernos a nosotros mismos: ¿Qué es lo que constituye el carácter de una iglesia en la tradición protestante?

- Preguntamos por nuestra visión de la vida humana y por la misión de la iglesia en esta situación.

- Preguntamos por los pasos de desarrollo necesarios que tiene que dar la iglesia para ser fiel a su visión y para cumplir su misión.

4. *Fundamental para una teoría de iglesia es la orientación en el Reino de Dios que justifica la existencia cristiana como existencia escatológica.*

"Existencia escatológica" significa una existencia que se basa en un acontecimiento que es válido más allá de la existencia terrenal. Descansa en la integración en la comunidad con el Cristo resucitado y vive de la esperanza de la realización del Reino de Dios. "Existencia escatológica" significa entonces, según la primera carta de Pedro, "vivir como extranjeros" (1 P 2,17), es decir no acomodarse a las convenciones de la sociedad, pero al mismo tiempo participar responsablemente en las instituciones de la sociedad. Consecuentemente eso también incluye los conflictos y los posibles sufrimientos que resultan de eso. "Existencia escatológica" al final es una posición fundamentalmente crítica-constructiva, que está fundada y orientada hacia lo transcendental. La "esperanza viva" (1. P 1,3), que es característica de la existencia cristiana, anhela la realización del Reino de Dios.

"El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva" (BJ, Mc 1,15) es el mensaje básico de Jesús.

5. *El concepto del Reino de Dios contiene los aspectos fundamentales para la existencia cristiana:*

- *El Reino de Dios es el símbolo de "la plenitud de vida" que ya ha empezado y puede ser vivida actualmente*: por medio de todos

los signos de libertad, paz, justicia y amor, las experiencias fundamentales que corresponden al Espíritu de Dios, tal como se manifiesta en Jesucristo. Estas experiencias siempre tienen un carácter fragmentario. Bajo las condiciones de este mundo solo pueden vivir escondidas, de forma amenazado y arriesgada. La comunidad se convierte en una comunidad celebrante bajo estas experiencias. Agradece y alaba a Dios por todas las experiencias en las que ha sido sostenida y acompañada y pide "Ven, espíritu del creador" en sus experiencias de inquietud y desesperación.

- *El Reino de Dios, "la plenitud de vida" todavía es incompleta y se escapa a la realización e instrumentalización humana.* Por eso la comunidad siempre es una comunidad testificante y narrativa. Testimonialmente recuerda las experiencias de la presencia saludable de Dios. Narrativamente transmite la esperanza de la salvación.

- *El Reino de Dios, "la plenitud de vida", es una categoría crítica de toda la realidad existente.* Incorpora el potencial de la crítica ideológica del mensaje bíblico hacia las convenciones, conceptos morales, valores e ideales dominantes. Como tal, desarrolla un poder contra-fáctico, precisamente la dinámica escatológica, que pone en marcha constantemente nuevos avances.

6. *La iglesia es instrumento y signo del Reino de Dios.*

Desde los años 60 del siglo pasado, el trabajo teológico del ecumenismo sobre la estructura misional de la comunidad desarrolló un concepto nuevo de misión, partiendo de la visión del Reino de Dios. En ello se refleja el papel de la iglesia y de la comunidad de manera significativa:

Según esto, la misión no significa evangelizaciones ni otros esfuerzos de conversión. Misión describe la "missio Dei" (misión de Dios), el proceso histórico del actuar de Dios. La historia trinitaria de Dios en y con su mundo es la misión verdadera. Está fundada universalmente y se dirige al Reino de Dios, el *Shalom*, la paz completa en el mundo. Logra la meta cuando todas las fuerzas que se oponen y resisten a este *Shalom* estén vencidas.

La relación fundamental de la misión es entre Dios y el mundo. En este actuar de Dios la iglesia es instrumento y no meta de la misión de Dios. Bajo el actuar del Espíritu de Dios la iglesia contribuye a que la paz tome forma. Pero el *Shalom* último ya destella fragmentariamente aquí y ahora, donde el espíritu de Dios renueva a las personas y las une como comunidad. De esta manera la iglesia no es sólo instrumento, sino también forma misma de este *Shalom*, pero al mismo tiempo siempre dirigido al mundo por su "estar por otros". Consecuentemente en la discusión ecuménica se entiende iglesia como instrumento y asimismo signo anticipatorio del Reino venidero de Dios.

7. *La misión fundamental de la iglesia consiste en testimonio, comunidad, celebración y servicio.*

El *Shalom* de Dios, la paz para el mundo, está anunciado, festejado y vivido en la comunidad de cristianos. Mientras la comunidad esté de camino hacia el nuevo mundo de Dios, va a mostrar estas dimensiones fundamentales: *martyria*, *leiturgia*, *diaconia* y *koinonia*. Según su misión es una comunión del testimonio, celebración y servicio al Reino de Dios. Estas manifestaciones fundamentales de su carácter se muestran ya – aún descripción ideal – en la primera comunidad cristiana en Jerusalén según Hch 2,42-45:

> "Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. Pero el temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos. Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno."

La doctrina de los apóstoles (*martyria*), la comunión (koinonia), la fracción del pan y la oración (*leiturgia*) como la repartición de posesiones y bienes (*diaconia*) marcan la nueva forma de vivir, para la que los cristianos son liberados en fe y esperanza. El desarrollo de la iglesia y de la comunidad se dirige a esta nueva forma de vivir. Por su mensaje (*martyria*) y sus rituales (*leiturgía*), por su comunión, es decir sus estructuras y el ambiente de sus relaciones (*koinonía*) también como su servicio hacia afuera (*diaconía*) sienta un precedente para el Reino de Dios. Así su fe toma forma social. Las cuatro dimensiones fundamentales de la iglesia pueden servir como criterios para transmitir la visión del Reino de Dios dentro de la realidad presente de comunidad y sociedad.

8. *El desarrollo de las comunidades tiene que corresponder con la identidad protestante de la iglesia basada en el sacerdocio universal de todos los creyentes y la vocación al servicio.*

Esta definición general de la iglesia y su misión recibe su perfil especial por las cogniciones de los reformadores. La fórmula reformadora del cuádruple "solo" describe este perfil adecuadamente: sola gratia, solo Cristo, sola fide, sola scriptura. De estos cuatro principios se sigue una nueva comprensión de la iglesia y del ser-cristiano en el mundo:

Como todas las personas tienen la misma dignidad ante la gracia de Dios, en la iglesia el *sacerdocio universal de los creyentes* tiene validez. Cada uno ocupa el mismo rango como un sacerdote por su bautismo. El bautismo integra a todos en el único pueblo de Dios, que representa *"linaje escogido y sacerdocio real"* (1P 2,9). La iglesia no debe estructurarse en un cuerpo jerárquico, ni como jerarquía de sacerdotes ni como iglesia de pastores, sino como iglesia de comunidad. Esa es la comunión concreta de los creyentes. Exige estructuras participativas y formas democráticas de liderazgo.

Por otro lado, el bautismo también significa *la vocación* en el servicio terreno de Dios (*leiturgia* profana) (Rm 12.1-2). Todo el trabajo honesto que se hace es oficio divino. Cada trabajo en la sociedad es asimismo trabajo en el Reino de Dios, del cual gana su sentido transcendente. La humanización de las relaciones sociales, económicas y políticas en el sentido del Reino de Dios, en el sentido de justicia, paz y armonía con la naturaleza, es la meta general y el contenido del trabajo profesional.

9. *El desarrollo de las comunidades tiene que tomar en consideración el contexto actual, la comunidad concreta y la misión de la iglesia.*

Para un planeamiento concreto puede servir el círculo hermenéutico con los principios: ver, juzgar y actuar.

Ver significa percibir la comunidad, la misión y el contexto por sí mismos y relacionarlos entre sí. De eso se puede resultar afirmaciones sobre la vida y el trabajo de la comunidad o indicios de carencias y desafíos. En cada caso se abrirán varias posibilidades del desarrollo.

Juzgar significa tomar una decisión teológica y organizacional para sentar un precedente. Esto tiene prioridad en el desarrollo de la comunidad. Preguntas orientadoras para esta decisión pueden ser las siguientes:

- ¿Qué situaciones se vuelven desafíos para la comunidad desde la perspectiva del Reino de Dios?
- ¿Qué signos de esperanza en el Reino de Dios puede introducir la comunidad ante estos desafíos?
- ¿Cómo cambia eventualmente la comunidad
  - en su identidad, su estructura y su ambiente?
  - en el enfoque actual de las dimensiones eclesiales?

Actuar significa planear y realizar un signo práctico como medida concreta para el desarrollo de la comunidad. A esto pertenece la definición de contenidos, metas, grupo destinatario, métodos, liderazgo, así como el horizonte de recursos.

10. *Las dimensiones básicas de la iglesia - martyría, diaconía, leiturgía y koinonía - deben determinar el perfil de la comunidad y las medidas de desarrollo.*

El avance comunitario no es resultado de la lógica del progreso o del desarrollo lineal ni sigue las leyes imanentes de una organización. Más bien la comunidad intenta establecer signos de la venida del Reino de Dios.

Las dimensiones básicas de la iglesia pueden servir como enlaces entre la visión del Reino de Dios y el actuar concreto de la iglesia

o comunidad. Para esto la segunda pregunta orientadora del juzgar es decisiva: ¿Qué signos de esperanza en el Reino de Dios puede introducir la comunidad ante estos desafíos? ¿Quiere y debe actuar la comunidad en la dimensión del testimonio, de la diaconía, de los rituales litúrgicos o de la comunidad? Entonces, se puede planear y organizar los pasos con los instrumentos cibernéticos.

• • •

Martin Hoffmann, Luterano. Doctor en Teología. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica. Pastor de la Iglesia Luterana Costarricense. Antes fue director del seminario eclesial de la Iglesia Luterana de Baviera en Alemania. Ha publicado sobre la ética cristiana y la teología de la Reforma, recientemente "Ética protestante. Una fundamentación teológico-crítica", 2019, y "La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero", 2014, y como editor "Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo", 2016.

Correo electrónico: m.hoffmann@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 30 de abril de 2020

Artículo aprobado: 27 de mayo de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica

Sara Baltodano Arróliga[1]

Resumen: Este ensayo presenta la circularidad hermenéutica, cuya base es la epistemología hermenéutica, como el método general más adecuado para construir teología práctica de acción. Se propone pensar la Teología Práctica en forma plural y diversa, con una visión contextualizada y desde la noción de complejidad al interrelacionar diferentes dimensiones de las realidades desafiantes actuales. También se comparten experiencias pedagógicas considerando los estudios de caso como punto de partida para practicar el método en el aula.

---

1 Psicóloga (Universidad de Costa Rica) y Master en Teología Práctica (St. Andrews University, Escocia). Tiene experiencia docente en seminarios y universidades en Colombia, Bolivia, Brasil y Costa Rica. Profesora felizmente jubilada de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Autora de *Psicología, pastoral y pobreza* (San José: Sebila, 2012) y *El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro* (Guatemala: Semilla, 2007), manuales de estudio y artículos en el área de Acompañamiento Pastoral y Psicología de la Liberación.

Abstract: This essay presents the Hermeneutical Circle, which is based on the hermeneutical epistemology, as the most suitable general method to do Practical Theology of Action. It proposes to think about Practical Theology in a plural and diverse way, with a contextualized vision of the world and complex thinking by interrelating the different dimensions of current challenging realities. Pedagogical experiences are also shared considering case studies as a starting point for classroom practice of this method.

Palabras clave: epistemología, método, pedagogía.

Key words: epistemology, method, pedagogy.

Introducción

Estamos escribiendo este artículo en marzo y abril del 2020 cuando, de la noche a la mañana, un virus ha puesto de rodillas a los poderes mundiales. Se desató gran inseguridad y miedo ante la agresividad del contagio produciendo múltiples muertes en poco tiempo y las bolsas de valores temblaron ante una amenaza invisible, pero que se manifiesta sin discriminación en todas partes del planeta.

Las luces apagadas en los estadios, escenarios e iglesias, ahora alumbran al personal médico y quienes están en primera línea y a las acciones de cientos de miles que toman decisiones difíciles día a día conforme van conociendo y aprendiendo sobre este virus que irrumpió sorpresivamente en nuestras vidas. Pero denunciamos que esas luces no siempre iluminan la tragedia de millones de personas no famosas de la economía informal. Deberían alumbrar las tragedias de quienes vivían con lo conseguido día a día, que en estos momentos no saben cuándo podrán volver a sus labores de

supervivencia, situaciones que ya de por sí eran muy frágiles y que ahora colapsaron. También, los reflectores deberían alumbrar el drama de todas aquellas mujeres, niñas y niños que se encuentran atrapadas con sus agresores en viviendas precarias, minúsculas, insalubres y con pocas o ninguna posibilidad de escape.

Dentro de este panorama nos preguntamos si vale la pena discutir sobre el método de la Teología Práctica. ¿No se convertirá en un ejercicio intelectual banal y sin importancia en estos momentos de la historia? ¿No será más útil dedicar el tiempo en asuntos más urgentes tal como organizarnos para llevar comida a los millones de personas que han perdido sus trabajos? Sí, no hay duda que eso es muy importante, pero también lo es reflexionar sobre la forma y las razones de las praxis de las acciones de las comunidades de fe. Hemos visto personas cristianas que creen que el virus es castigo de Dios, o que piensan supersticiosamente que Dios está en control de todo y que nos protegerá del virus y, por tanto, desobedecen el "quédate en casa". El liderazgo religioso dominante se agiganta ante el miedo y desconcierto que paraliza a la gente.

Antes de seguir, deseamos aclarar que en este escrito no vamos a tomar el Covid-19 como estudio de caso, sino como el contexto que nos acompaña. Este artículo se limitará a mostrar lo que hemos venido desarrollando en la UBL en relación al método en Teología Práctica, trabajo que está abierto a la revisión constante y al diálogo con otras experiencias pedagógicas del continente. Entonces, dediquemos unas páginas a las reflexiones sobre el método.

El objetivo de este ensayo es presentar la circularidad hermenéutica, basada en la epistemología hermenéutica, como el método general

más adecuado para construir teología práctica de acción. Ese es el tema central, pero primero presentaremos los principios epistemológicos que consideramos respaldan dicho método y finalizaremos compartiendo algunas experiencias pedagógicas. La metodología que usaremos consiste en presentar tesis abiertas a la discusión.

1. Epistemología detrás del método

Tesis 1: Todo método de investigación en Teología Práctica tiene la responsabilidad de responder a la pregunta sobre *cuál es su posicionamiento epistemológico*.

¿Qué principios epistemológicos guían el método de TP que enseñamos en la UBL? En dos escritos anteriores (Baltodano 2008 y 2013) nos posicionamos en contra del paradigma positivista que usa métodos deductivos y cuantitativos en la Teología Práctica (en adelante TP). Es lamentable que algunas instituciones de enseñanza teológica continúen enseñando estos métodos como si la TP fuese una disciplina aplicada. No, no lo es. Por el contrario, es una disciplina que hace teología contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Es una teología que se construye a partir de la revisión y evaluación con ojos de sospecha de la praxis pastoral existente.

Tesis 2: La *ruptura con el pensamiento positivista* es un paso primordial y necesario.

Nuestra posición es que en TP debemos continuar con la desobediencia epistémica, desobediencia que se iniciara en la década de los 1960-1970 con el derrumbe del armazón de la compresión

teológica del mundo tal cual lo producía e imponía el pensamiento teológico europeo y norteamericano. Este rompimiento ha permitido abrirnos a otras hermenéuticas que posibiliten enfrentar las realidades complejas desde criterios de justicia y a través de la construcción del conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora. Proponemos, por tanto, una hermenéutica que articula la praxis histórica con la inteligencia de la fe vivida en comunidad. Quienes nos posicionamos en los paradigmas hermenéuticos intentamos comprender la realidad de la fe vivida dentro de las realidades existentes basándonos en que su esencia no puede ser alcanzada directamente.

A continuación, proponemos algunas *rupturas importantes con el paradigma positivista* que hemos trabajado más profundamente en otro documento. (Baltodano 2013, 401ss)

- Rechazamos el saber impuesto y cerrado. *Aceptamos el saber construido críticamente por la comunidad.*

- Nos oponemos a las afirmaciones teológicas que toman como punto de partida el saber teórico. *Acogemos a aquellas que parten del saber práctico para encaminarse a la construcción de teoría teológica de acción.*

- Nos resistimos a las propuestas teóricas formuladas por una minoritaria privilegiada y excluyente. *Reconocemos las propuestas construidas con participación comunitaria.*

- Refutamos los enfoques verticalistas que promueven relaciones colonialistas sujeto-objeto. *Avalamos las relaciones más horizontales y equitativas que reconocen las otredades.*

- Rompemos con las teorías teológicas emitidas con voz unívoca y universalizante. *Escuchamos y abrazamos la polifonía de voces y experiencias de fe vividas en la diversidad.*

- Censuramos el conocimiento acrítico, aséptico y neutral de las propuestas teológicas positivistas. *Escogemos el conocimiento comprometido y transformador del enfoque hermenéutico.*

En resumen, la epistemología que respalda nuestra postura es la perspectiva hermenéutica que se propone pensar la TP en forma plural y diversa, con una visión contextualizada del mundo y desde la noción de complejidad al interrelacionar diferentes dimensiones de las realidades presentes. Teniendo estas bases epistemológicas, pasamos a exponer el método que responde a ellos.

2. Método de la circularidad hermenéutica

Tesis 3: La circularidad hermenéutica es el método que mejor responde a los principios epistemológicos de una perspectiva hermenéutica.

¿Por qué es el método más adecuado y pertinente? Porque creemos que la circularidad hermenéutica permite la revisión periódica de las propuestas de praxis pastorales desde los contextos y desde una relectura del mensaje liberador del evangelio con la participación plena de las comunidades, evitando así que sean solamente propuestas desde la academia.

Quizá no sea necesario, pero creemos conveniente aclarar que el siguiente diagrama sobre el método no es estático, no es un círculo

que da vuelta sobre sí mismo, sino que se enlaza en una suerte de espiral de actualización cuando la praxis 2 levanta sospechas de incoherencias y contradicciones. Cuando las circunstancias cambian históricamente, cuestionamos las praxis 2 a partir de nuevas observaciones, porque éstas pueden esconder vicios opresivos. Y, entonces, así se recomienza el círculo hermenéutico.

No es un diagrama nuevo, sino adaptado y ampliado de la propuesta de Casiano Floristán (1993, 206). Nuestra ampliación al diagrama es la incorporación de la investigación de los emergentes sociales y temas generadores de Paulo Freire en la praxis 1 y la especificación de la teoría de acción previa a la praxis 2, que desarrollaremos en el punto 3.

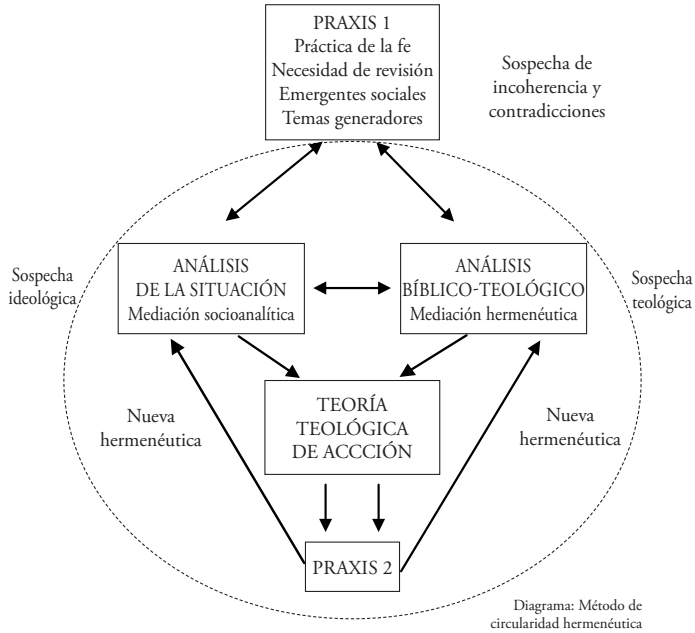

Diagrama: Método de circularidad hermenéutica

El diagrama muestra la circularidad hermenéutica como un recurso que explica, en forma dialógica pero al mismo tiempo dialéctica, las interpretaciones multidisciplinarias de las realidades sociales y las interpretaciones del mensaje de salvación en búsqueda de la mayor coherencia posible entre ambas. Para mantener la coherencia epistémica sugerimos aquellos enfoques que se acerquen lo más posible a las bases epistemológicas expuestas anteriormente.

La tarea de la TP consiste en facilitar la interacción entre las mediaciones para la construcción de una teoría teológica de acción que se posicione responsablemente ante a las realidades concretas. Estas interpretaciones no se hacen en solitario, sino con la participación plena de las comunidades de fe.

La circularidad hermenéutica pone un alto a las pretensiones de comprender las realidades históricas y sociales en forma totalitaria y definitiva. Como mencionamos anteriormente, ese tipo de conocimiento es imposible porque las realidades son inacabadas, transitorias, dinámicas, sorprendentes, y, por tanto, siempre estamos en la obligación de re-visarlas, re-evaluarlas, re-interpretarlas y re-construirlas. Pero lo más importante de todo, repetimos, es que la circularidad hermenéutica representa una manera de liberarse del conceptualismo abstracto que lamentablemente domina algunas investigaciones en la TP.

3. Experiencias pedagógicas

Tesis 4: La mejor forma de enseñanza de la Circularidad Hermenéutica es usar la metodología de estudio de casos como punto de partida.

¿Qué nos lleva a esta afirmación? ¿Cuáles han sido las limitaciones de la enseñanza del método en aula? Después de hacer algunos intentos pedagógicos con resultados insatisfactorios, llegamos a la conclusión que una de las limitaciones era la práctica grupal completa en aula. La enseñanza no puede ser solamente teórica con una excelente presentación en *Power Point* mostrando con claridad los pasos en un magnífico diagrama. Creemos que la mejor forma es llevar a cabo todo el proceso través de un taller.

Y eso hicimos en un curso de Acompañamiento Pastoral en San José, Costa Rica, las profesoras Mireya Baltodano, Nidia Fonseca y Sara Baltodano, cuyo objetivo principal fue practicar en el aula todos los pasos del método circularidad hermenéutica con estudio de casos (Baltodano 2013, 417-426). Formamos un equipo de investigación junto con el grupo de estudiantes para desarrollar una experiencia pedagógica diferente, la cual hemos repetido en otros cursos con muy buenos resultados, por ejemplo en Nashville, EEUU, con un grupo de pastoras y pastores metodistas, estudiantes a distancia de la UBL. Además, hemos acompañado la elaboración de tesinas y tesis desarrolladas a partir de estudios de casos usando el mismo método.

En una de las experiencias pedagógicas usamos el caso de una historia real llevada a la pantalla en la película "El Sustituto" (*Changeling,* 2008), dirigida por Clint Eastwood y protagonizada por Angelina Jolie y John Malkovich. El filme narra los trágicos acontecimientos ocurridos de secuestro y asesinato de niños a finales de la década de 1920 en Los Ángeles, EEUU.

¿Por qué usamos una película estadounidense traída de otro contexto? Porque consideramos que contiene los elementos

necesarios para los objetivos de un curso/taller para la práctica del método y porque muestra situaciones que también se dan en diversos contextos de nuestro continente. En este artículo enfatizaremos en la Praxis 1 porque la experiencia nos ha mostrado que es un paso complicado de desarrollar. Creemos que si se logra la identificación de los Temas Generadores de las realidades complejas a las cuáles nos enfrentan, caminaremos con más seguridad en los otros pasos del método.

Estudio de caso:

> La trama de la película narra el drama que vive Christine Collins, madre soltera, debido a la desaparición de su hijo Walter de nueve años, en un contexto de secuestro y asesinato de 20 niños en la ciudad de Los Ángeles. Esa es la peor pesadilla que cualquier madre puede tener. Así comenzó su larga lucha por encontrar a su hijo. En ese proceso ella choca brutalmente con la corrupción de la policía y de los políticos que después de cinco meses quieren hacerle creer que han encontrado a su hijo, pero le entregan un niño diferente. La madre denuncia la identificación equivocada de su hijo, pero el jefe de la policía y los políticos pretenden usar la aparición del niño como propaganda de la campaña para su reelección. Hasta llegaron a decirle a la madre que probara por un par de semanas y así se daría cuenta que ese realmente era su hijo.
>
> Nadie la escucha en su reclamo de que era el niño equivocado, aún cuando el pediatra declaró que la historia médica no correspondía con la del niño aparecido. Solamente el Rev. Gustav Briegleb, pastor de la Iglesia Presbiteriana de St. Paul junto con el Rev. Shuler de la Iglesia Metodista, la acompañaron en su reclamo. Ambos pastores ya habían desafiado abiertamente el vicio y el crimen de la ciudad y la participación corrupta de la policía y las

autoridades municipales. El pastor Briegleb habla desde el púlpito sobre el secuestro y pide oraciones por Christine, aunque ella no es de la congregación. Varios miembros de la comunidad se comprometen y juegan un rol fundamental en el caso. Todo parece indicar que era su costumbre hacer denuncias de la corrupción durante sus sermones. (Nos recuerda a Monseñor Romero que cada domingo luego de la homilía denunciaba los abusos y las masacres perpetradas por el ejército salvadoreño).

Ante los constantes reclamos de Christine, los medios de comunicación se vuelcan a acusar a las autoridades por descuido e irresponsabilidad por las desapariciones. Sintiéndose amenazado en su autoridad, el jefe de la policía le grita a Christine preguntándole que si estaba tratando de eludir su deber de madre. Era tal la persistencia de la madre, que la policía la arresta sin el respaldo de una orden judicial, y la confinan contra su voluntad en el pabellón psiquiátrico del Hospital General del Condado, bajo el "Código 12" de internamiento, término utilizado por la policía para encerrar sin juicio previo a alguien que resulta "difícil o inconveniente". Christine se relaciona con otras mujeres en situación similar a la de ella. El pastor y otras personas de la iglesia la buscan por todas partes hasta encontrarla y la rescatan del hospital.

El pastor convence a un abogado que se comprometa a trabajar pro bono y así se inicia un juicio contra el Departamento de Policía. En el juicio el niño impostor reveló que engañó a la policía haciéndose pasar por el niño secuestrado para conseguir un viaje gratis a Los Ángeles. (La trama de la película muestra claramente cómo la versión del niño se había aceptado sin ninguna duda como cierta, mientras que la versión de Christine, denunciando que él no era su hijo, se ignoró por completo y se la acusó de

> irresponsable y loca). Al final de la película el culpable de las desapariciones es capturado y condenado por asesinar a varios niños cuyos cuerpos fueron encontraron enterrados en su granja de gallinas, aunque no al hijo de Christine.
>
> La comunidad de fe le da acompañamiento pastoral a la madre angustiada quien sigue creyendo que su hijo está vivo y que pronto lo va a encontrar. La película termina mostrando a Christine continuando con su vida y manteniendo la esperanza de que su hijo aparecerá pronto.

Ese es el caso que trabajamos en clase. Para la revisión de la praxis 1 usamos la metodología de Investigación Temática (Temas Generadores) con significado concientizador que propone Paulo Freire (1971, capítulo 3). Actuamos como si fuésemos parte de la comunidad de fe que acompañó al pastor y a la madre en su recorrido, para aceptar y responder a los desafíos y responsabilidades que la situación social y pastoral demanda. Presentamos un breve resumen de los pasos de la Investigación Temática:

- Descripción situacional del contexto
- Análisis compartido de la realidad — El encuentro
- Codificación de EMERGENTES SOCIALES — Codificación temática de la realidad
- Descodificación de emergentes — TEMAS EMERGENTES.
- Codificación temática — TEMAS GENERADORES

El desarrollo de la Investigación Temática nos obliga a problematizar los casos. Por eso es que es imposible ser neutral en los procesos de investigación al enfrentarnos a situaciones límite. Hay que tomar partido, hacer opciones. Quienes reclaman ser imparciales de hecho están colocándose al lado del status quo con una visión homeostática. Todo conocimiento en ciencias sociales y bíblico-teológicas está mediado por una serie de preguntas críticas desde las propias historias que despiertan las sospechas y expectativas que orientan la reflexión.

Pero no es solamente hacer preguntas por hacerlas. Son preguntas que llevan a otras preguntas, que expresan lo indecible, que señalan, que develan y profetizan en el sentido más teológico del acto de profetizar. Esas preguntas buscan constantemente nuevos lenguajes, nuevas formas de hablar y pensar. Las preguntas críticas hacen visible lo que aparentemente no existe, lo que se ignora, lo que se silencia. En suma, las preguntas críticas se formulan como una nueva forma de entender las realidades.

Rechazamos todas aquellas preguntas que solamente pretenden describir pretendiendo una falsa neutralidad. No aceptamos las preguntas que se basan en un pensamiento jerárquico patriarcal, analítico, reductor y etnocéntrico que organizan el conocimiento desde realidades dominantes.

Preguntas críticas

Usar lenguaje cuestionador. Develar lo oculto.
Rechazar la realidad como límite. Trascender el presente.

¿Desde qué posición de poder se toman las decisiones? ¿Cuáles son las relaciones de poder que se esconden en ciertas definiciones o conceptos? ¿En beneficio de quiénes se hace? ¿Quiénes ganan, quiénes pierden? ¿Quiénes dominan con la palabra? ¿Quiénes guardan silencio?
¿Desde qué posición socio-histórica se ven las realidades? ¿Qué origen social tienen quienes proponen las acciones? ¿A qué género, etnia, clase, edad, religión pertenecen quienes toman las decisiones?
¿Cuáles son las consecuencias históricas concretas de ciertas prácticas pastorales? ¿Buscan concientizar o adaptar? ¿Los cuerpos son valorados como lugares de revelación y punto de partida de reflexión teológica? ¿Cuál es el proyecto histórico y la utopía que nos jalonea?

Luego de ver la película varias veces y discutirla, el equipo investigador (conformado por docentes y estudiantes), guiándose por estas y otras preguntas, realizó la deconstrucción exhaustiva del caso elaborando el siguiente cuadro para llegar a los Temas Generadores (columna 3) que son los que después se investigan en la mediación socio-analítica y mediación hermenéutica:

Emergentes sociales	Temas emergentes	Temas generadores
Grupo de Mujeres		
• Desvalorización de la palabra • Represión policial, secuestro y maltrato médico • Manipulación con rol materno y el "deber ser" • Individualismo en las relaciones vecinales • Censura vs sororidad en relaciones entre mujeres	• Misoginia estructural • Opresión de las mujeres por su género • Condicionamiento y control de la identidad • Sometimiento vs empoderamiento de mujeres • Diversidad entre mujeres	Androcentrismo Violencia de género
Cuerpo médico y servicio hospitalario		
• Desvalorización de los cuerpos de las mujeres • Manipulación y coerción mental • Uso de terapia química/eléctrica como correctivo • Alianza ilegal y represiva con el sistema policial • Internamiento hospitalario como carcelario	• Violación de la ética profesional hipocrática • Misoginia institucionalizada • Violencia emocional y corporal sistemática e instrumental • Abuso de poder y estado de ilegalidad	Violencia institucional

Cuerpo policial		
• Desestimación de la denuncia civil • Manipulación de la información con fines políticos • Intimidación militar a la población civil • Alianza represora e ilegal con el sistema de salud • Negligencia en la protección ciudadana	• Falsificación ideológica • Terrorismo institucional • Violación de los derechos humanos • Misoginia institucionalizada • Abuso de poder y estado de ilegalidad	Autocracia Mistificación Poder opresor
Sistema judicial		
• Pena capital como castigo por asesinato • Servicios de representación legal costosos • Falta de fiscalización de abusos a la población	• Desprotección legal de la población civil • Desigualdad de derechos civiles y jurídicos • Legalización de la muerte como sanción	Derechos ciudadanos

Niñez		
• Abandono parental y social de menores • Desvalorización de la palabra de los niños • Utilización de menores para delinquir y encubrir • Secuestro y asesinato masivo de menores • Protección y colaboración de niños con sus pares	• Paternidad y maternidad irresponsables • Violación a los derechos de la niñez • Solidaridad, valentía y resiliencia infantil • Deserción, complicidad y delincuencia infantil • Capacidad infantil para la recuperación	Adultocentrismo Abuso por condición etaria
Medios de comunicación masiva		
• Principal fuente de información ciudadana • Amarillismo y falta de investigación periodística • Acceso ciudadano a los medios para denunciar • Recurso para la presión político-electoral	• Libertad de prensa radial y escrita • Manipulación de la opinión pública • Poder social y electoral • Libertad de expresión	Derecho a información confiable

Comunidades de fe		
• Denuncia de la corrupción policial • Preocupación por desapariciones de niños. • Uso de la enseñanza bíblica para acusar el abuso policial	• No tener miedo a hacer denuncias públicas. • Libertad para usar la palabra relacionándola con acontecimientos cotidianos de la comunidad.	Poder liberador Pastoral profética

Después de todo el proceso de deconstrucción, surgen los Temas Generadores (tercera columna del cuadro), de los cuales las y los estudiantes escogieron tres para realizar su monografía de final de curso recurriendo a herramientas de las ciencias sociales (lo que en Teología de la Liberación es el "ver" – mediación socio-analítica – *epistemología de la realidad*) y herramientas de las ciencias bíblico-teológicas (el "juzgar" – mediación hermenéutica – *epistemología del juicio*).

Hay que tener en cuenta que en el proceso de las mediaciones los temas generadores no se separan entre sí totalmente para identificar su propia esencia, ya que éstos no están aislados en la realidad, sino entretejidos. La razón es debido a la unión orgánica y la reacción en cadena que implica la interrelación de los temas. (Gómez Erazo 2005, 66)

Algunos Temas Generadores investigados por las y los estudiantes y mediados por las ciencias sociales y las ciencias bíblico-teológicas fueron:

- Mistificación – Verdad / Gracia / Justicia
- Violencia de género – Justicia de género

- Poder opresor – Poder liberador
- El mal - Indignación y resistencia ante el pecado
- Violencia institucional – Pecado estructural
- Violación de la ley – Justicia
- Violencia simbólica – Justificación / Restauración
- Violación de derechos humanos – Denuncia profética / Kairós
- Resiliencia – Espiritualidad

Después de completar la investigación de las mediaciones sobre los Temas Generadores el siguiente paso es la construcción de la teoría teológica de acción.

> **Tesis 5:** Es irresponsable pasar de las mediaciones del análisis de la situación y el análisis bíblico teológico directamente a la Praxis 2 sin antes plantear la teoría teológica de acción que la sustente.

Las teorías teológicas de acción apuntan hacia una acción creadora y no meramente reiterativa; hacia una acción reflexionada y no espontánea; hacia una acción liberadora, nunca alienante; hacia una acción radical y no simplemente reformista. Todo esto debe ser más que un esfuerzo humano muy bien intencionado. Nos respalda una fe que nos empuja hacia una tarea histórica ante las realidades que nos sobrepasan.

En base a los resultados de las mediaciones, la tarea de la TP es sintetizar entre ellas para construir teoría teológica que respalde la Praxis 2. Compartimos algunos ejemplos de propuestas de teoría teológica de acción de estudiantes en relación al caso estudiado

(se les informó que serían incluidos en este documento). Reconocemos que para algunos y algunos no les fue fácil debido a la inseguridad y el temor a aventurarse a hacer afirmaciones teológicas de acción.

- El Reino de Dios es una creación en proceso que reconoce el derecho a la vida plena para la construcción de una nueva sociedad. Los poderes que oprimen y violan los derechos son contrarios al Reino de Dios. (K. Mora)
- El Reino de Dios se singulariza por el amor y la fuerza de la esperanza para salir de situaciones de violencia y mentiras. (K. Mora)
- Las comunidades de fe son llamadas a cumplir responsablemente su papel redentor. (K. Mora).
- La historia de las mujeres que pelean por justicia también es historia de Salvación. La historia brinda una serie de oportunidades, aún en medio de dolores constantes, como una historia llena de acontecimientos salvíficos, como una historia de salvación. (Manuel David Gómez)
- En los cuerpos de mujeres está la presencia y encarnación de Dios donde acontece la justicia y se defienda la vida. Jamás deben ser espacios de abuso y muerte. (Manuel David Gómez)
- El horizonte siempre estará abierto para seguir construyendo la nueva humanidad y la nueva sociedad, futuro que es objetivo de la espiritualidad cristiana. (Manuel David Gómez)
- Los reclamos persistentes y la resistencia a aceptar pasivamente el pecado estructural son vistos como gestos de locura ante la lógica del sistema patriarcal (Manuel David Gómez)

- Las responsabilidades de las comunidades de fe no se mueven por su propia identidad sino por la opción por la Vida. Eso impulsa la creación de experiencias comunitarias comprometidas solidariamente con otras comunidades sin excluir a las personas diferentes. (Manuel David Gómez)

- La empatía y compasión ha de ejercerse dentro y fuera de las paredes de las iglesias, proveyéndolas de capacitación para ser agentes de transformación que se enfrentan en conjunto y a la par de quienes se oponen a las injusticias. (Grupo Nashville: Anita Lang, Nohemí Ramírez, Santiago Espada, Sigfredo Delgado)

- La intervención como agentes pastorales de cambio debe ser consciente e intencional, con razones convincentes y con motivos que se puedan explicar. (Grupo Nashville: Anita Lang, Nohemí Ramírez, Santiago Espada, Sigfredo Delgado)

- Las comunidades de fe son llamadas a asumir un papel protagónico como agentes de cambio en medio de un mundo que ha permito todo tipo de corrupción. (Grupo Nashville: Guadalupe Ballinas Palos; Isamary Velásquez; Marcy Iglesias-Garza; Janet Martínez; Marino Chacón)

- Las comunidades de fe deben denunciar y transformar situaciones de injusticia y de marginalidad contra las mujeres, no solamente en el ámbito civil sino eclesial. (Grupo Nashville: Guadalupe Ballinas Palos; Isamary Velásquez; Marcy Iglesias-Garza; Janet Martínez; Marino Chacón)

- El compromiso de acción pastoral debe ser proactivo para generar políticas inclusivas. (Grupo Nashville: Guadalupe Ballinas Palos; Isamary Velásquez; Marcy Iglesias-Garza; Janet Martínez; Marino Chacón)

- Las comunidades de fe, siguiendo las enseñanzas del Reino de Dios, deben buscar el protagonismo y el empoderamiento de la niñez, para construir no solamente comunidades de fe más inclusivas, sino sociedades donde todos y todas tengan participación. (Grupo Nashville: Guadalupe Ballinas Palos; Isamary Velásquez; Marcy Iglesias-Garza; Janet Martínez; Marino Chacón)

Para finalizar, proponemos algunos elementos que consideramos han de tenerse en cuenta para la elaboración de una teoría teológica de acción que fundamente teóricamente la praxis 2. Cada elemento se basa en lo expuesto en este ensayo y apunta hacia una praxis liberadora y transformadora. No nos cabe duda que la lista puede y debería extenderse aún más según el proceso de la investigación así lo demande.

1. Tener en cuenta el contexto de las acciones y las acciones en sí mismas en la situación presente y con respecto a su potencialidad futura. – *Praxis hermenéutica crítica.*

2. Reconocer que los principios teológicos deben pasar por filtros de diversas mediaciones antes de proponer acciones pastorales. Se usan herramientas de las mediaciones hermenéuticas, por ejemplo, de la psicología de la liberación, de las pedagógicas que promuevan concientización, de las hermenéuticas feministas de liberación, entre otras. – *Praxis hermenéutica mediativa.*

3. Considerar como punto de partida y de llegada a las personas discriminadas, ignoradas, agredidas, perseguidas y empobrecidas, las cuales son sujetos destinatarios del evangelio – *Praxis optativa.*

4. Hacer una opción ética solidaria, comunitaria, justa y amorosa con las personas víctimas de la historia, arriesgar la piel como

el samaritano (Lc 10) y encarnarse para compartir con la comunidad la resistencia hacia las injusticias como principio básico de la solidaridad cristiana – *Praxis ética de liberación.*

5. Basarse en el principio de esperanza de una sociedad donde los principios de Reino se concreticen. No se trata solamente de mirar un presente histórico, sino un *kairós,* acompañando los caminos de las personas como memoria activa de justicia y protección. – *Praxis escatológica.*

6. Plantear teorías teológicas de acción de transformación han de estar basadas en razones. Las actoras y actores deben saber lo que quieren hacer y tienen la obligación de dar razones cuando se les pregunte el por qué de sus acciones – *Praxis de responsabilidad.*

7. Transformar las situaciones incoherentes con el evangelio es el objetivo directo de la TP que obliga a mantener una escucha atenta y crítica de las señales de los tiempos con el propósito de elaborar caminos y teorías que acompañen los cambios en diversos ámbitos de la acción pastoral – *Praxis estratégica*

Reflexiones finales

No dudamos que la construcción de la TP demanda criterios epistemológicos, psicosociales y teológicos para cumplir con un rigor metodológico adecuado. Nos basamos en las perspectivas hermenéuticas que proponen pensar la TP en forma plural y diversa, con una visión contextualizada del mundo y desde la noción de complejidad al interrelacionar diferentes dimensiones de las realidades presentes. Creemos que el método de la circularidad hermenéutica es el que mejor responde a estos principios desde una perspectiva hermenéutica.

La enseñanza de la TP ha de estar dotada de herramientas adecuadas y práctica suficientes que facilite al estudiantado la superación del temor y la inseguridad de sus capacidades de hacer afirmaciones teológicas para la construcción de la teoría de acción de la TP.

Referencias bibliográficas

Baltodano Arróliga, Sara. 2008. "Propuesta epistemológica para una Psicología Pastoral con perspectiva latinoamericana". *Vida y Pensamiento,* 28, no. 1: 95-110

_____. 2013. "La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista". En *Pensar, crear, actuar: Metodologías para una teología contextual,* editado por José Enrique Ramírez y Sara Baltodano Arróliga, 397-432. (San José: SEBILA).

Floristán, Casiano. 2009. *Teología Práctica: Praxis de la acción pastoral.* (Salamanca: Sígueme, quinta edición).

Freire, Paulo. 1971. *Pedagogía del oprimido.* (Montevideo: Tierra Nueva).

Gómez Erazo, Manuel David. 2006. "Ser mujer y madre. Dolor, género y experiencia teologal en el caso de Christine Collins". *Camino* (Uniclaretiana) 5, 64-74.

• • •

Sara Baltodano Arróliga, Psicóloga (Universidad de Costa Rica) y Master en Teología Práctica (St. Andrews University, Escocia). Tiene experiencia docente en seminarios y universidades en Colombia, Bolivia, Brasil y Costa Rica. Profesora felizmente jubilada de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Autora de *Psicología, pastoral y pobreza* (San José: Sebila, 2012) y *El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro* (Guatemala: Semilla, 2007), manuales de estudio y artículos en el área de Acompañamiento Pastoral y Psicología de la Liberación.

Correo electrónico: sarabaltodano1@yahoo.com

Artículo recibido: 28 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Epistemología teológica y límites del conocimiento

Breves consideraciones referidas al lenguaje teológico y la teología práctica

Manuel Ortega Álvarez[1]

Resumen: El presente artículo es una reflexión acerca de la epistemología teológica, su relación con el lenguaje de la teología y su vínculo con la teología práctica. Desde el inicio se establece que referirse a algún tipo de epistemología teológica es posible, siempre y cuando se tenga presente que las realidades de las que busca hablar la teología se conciben esquivas al entendimiento, y se muestran ocultándose, tal como ocurre en la teología mística. En el plano práctico esta realidad de la teología y del lenguaje teológico debe tomarse en consideración al pensar en el prójimo (el otro y la otra) como manifestación concreta del Misterio de Dios.

Abstract: This article is a reflection on theological epistemology, its relationship with the language of theology and its link with practical theology. From the beginning it is established that referring to some kind of theological

1 Profesor en la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional y en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica.

epistemology is possible, as long as it is kept in mind that the realities that theology seeks to speak about are conceived as elusive to understanding, and they are shown hiding, as occurs in mystical theology. On a practical level, this reality of theology and theological language must be taken into consideration when thinking of our neighbor (the other) as a concrete manifestation of the Mystery of God.

Palabras clave: Epistemología, conocimiento teológico, mística, teología práctica.

Key words: Epistemology, theological knowledge, mysticism, practical theology.

Introducción

En las siguientes páginas me referiré a qué tipo de epistemología es la teológica. Me interesa sobre todo esbozar algunas respuestas (señalar algunos caminos, metafóricamente hablando, puesto que en teología todo es metáfora) acerca del tipo de conocimiento al que remite la teología, qué es lo conocido en ella, cómo se vertebra dicho conocimiento en el lenguaje y, finalmente, cómo se vuelca y se refleja este lenguaje en la práctica teológica.

Quizás lo primero que habría que indicar es que utilizo la palabra "epistemología" en un sentido amplio, separándome del uso predominante y restringido que se le ha dado desde inicios del siglo anterior, con el cual se hace referencia a la teoría de las ciencias, especialmente las denominadas "ciencias de la naturaleza"[2]

2 Esta clasificación diltheyiana presenta actualmente complicaciones, toda vez que precisar qué es lo "natural" se vuelve un tema complejo y además las fronteras entre ciencias se han vuelto últimamente borrosas, en virtud de nuevos espacios que se abren entre distintos tipos de conocimiento científico. Así, hoy en día se habla sin apuros de

—dentro de ellas particularmente la física— cuyos avances abrieron profundos debates filosóficos acerca del estatuto del conocimiento científico[3]. No es esta concepción de epistemología la que prevalecerá aquí. Optaré más bien por definir epistemología como una reflexión filosófica general, que intenta responder qué es el conocimiento, cuáles son sus condiciones de posibilidad y qué significa conocer.

Evidentemente me refiero a una línea de pensamiento que cobra fuerza a inicios de la filosofía moderna y cuyo corolario es la obra de Kant, que asienta en su *Crítica de la Razón Pura* las posibilidades del conocimiento científico. Empero hago alusión a la epistemología kantiana únicamente para tener un referente histórico, puesto que en adelante no me será de mucha utilidad. Tampoco lo serán otras epistemologías, semejantes a la kantiana, cuyas raíces comunes se alimentan del principio de no-contradicción, fundamento metafísico y lógico del pensamiento occidental, que desde la interpretación tradicional de Parménides ha marcado a gran parte de la filosofía con su identificación del Ser y el pensar.

---

bioquímica, de neurolingüística o de biología computacional, entre otras. No obstante, con el fin de aclarar qué habría de entenderse por "ciencias naturales" puede ser aún de utilidad recurrir a la taxonomía clásica: estas serían la física, la química y la biología. Frente a ellas estarían las así llamadas ciencias sociales (o ciencias del espíritu, en la designación de Dilthey). Y—ya aquí no habla Dilthey, sino yo— estarían además las ciencias formales, que no tienen que ver en con entes dados en el mundo, y cuyo objeto de estudio proporciona una estructura formal al razonamiento: la lógica y las matemáticas. Al respecto de la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del Espíritu, véase Dilthey (1949).

3 Una periodización de la epistemología contemporánea puede verse en Moulines (2011). El autor hace un recorrido que va desde el empiriocriticismo y el convencionalismo de finales del siglo XIX hasta los desarrollos modelísticos, pasando por las etapas más conocidas de la filosofía contemporánea de la ciencia: el neopositivismo, el racionalismo crítico y el historicismo.

Habiendo hecho estas acotaciones preliminares, al hablar de epistemología teológica me refiero especialmente a: 1) qué es el conocimiento teológico y cuáles son sus condiciones de posibilidad[4] y 2) qué tipo de lenguaje es el lenguaje de la teología. Finalmente, estas brevísimas reflexiones desembocarán en un intento por articular una teología práctica que responda de alguna manera a las demandas del mundo contemporáneo.

2. ¿Qué es el conocimiento teológico?

Señalo como punto de partida que no puede haber, *stricto sensu*, un conocimiento teológico que opere por *vía afirmativa*. Si el objeto de la reflexión teológica es Dios[5], y si Dios en cuanto Misterio es "Totalmente Otro", entonces la teología se enfrenta a una tarea que desborda los límites mismos del conocimiento y el lenguaje[6].

---

4 Si bien me sirvo aquí de la terminología kantiana (me he referido a las *condiciones de posibilidad* del conocimiento teológico) será evidente que no comparto el veto de Kant sobre la teología ni su reduccionismo epistemológico.

5 Utilizo aquí los términos "Dios", "lo Divino", "la Divinidad", "el Misterio" como sinónimos.

6 Sigue siendo válida, desde la perspectiva de este artículo, la designación que hace Rudolf Otto de lo Divino como Misterio. Otto se refiere al Misterio como lo "absolutamente heterogéneo": una realidad cuya experiencia sume en el estupor y el asombro. Lo incognoscible del Misterio hace que sea incomprensible e inaprehensible, no solo por su carácter inconmensurable sino también porque ante él el conocimiento choca con sus límites infranqueables. Al respecto véase Otto (2005). El tema del Misterio ha sido abordado de manera sistemática y rigurosa, tanto desde una perspectiva filosófica como teológica, en José Gómez Caffarena (2007). Para Caffarena, la adopción de una teología negativa (apofática) no implica necesariamente la imposibilidad de decir algo acerca del Misterio; la teología negativa no es agnosticismo. Por el contrario, puesto que nuestra estructura cognitiva y lingüística asume todo lo dicho y pensable como *ente*, se abre una posibilidad para el lenguaje teológico, posibilidad según la cual aquello de lo que este lenguaje habla se ubica en el límite de lo decible.

Es bastante conocida la afirmación del *Proslogion* anselmiano, según la cual Dios es "aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado"[7]. Tradicionalmente la frase anselmiana ha pasado a la posteridad como un argumento que intenta probar *a priori* la existencia de Dios. Desde la interpretación habitual de lo que se ha dado a llamar "argumento ontológico", si Dios es aquello más grande de lo cual nada puede ser pensado, tendrá que existir fuera del pensamiento, puesto que de no ser así no sería entonces aquello más grande de lo cual nada puede pensarse. En conclusión, Anselmo prueba la existencia de Dios a partir de su mero concepto, en tanto que un ente mayor del cual nada puede pensarse tiene que existir, necesariamente, fuera del pensamiento.

Pero ¿es esto así?; ¿está argumentando Anselmo acerca de la existencia de Dios, o está, por el contrario, asegurando que Dios es más grande que aquellas realidades que pueden aprisionarse en los límites del pensamiento? En relación con esto, no habría que olvidar que el *Proslogion*, antes que un tratado filosófico es una oración que un creyente dirige a Dios. Anselmo, según él mismo dice, no busca "comprender para creer", sino que cree para comprender. También es consciente que el objeto acerca del cual versa su reflexión —a saber, Dios— es "totalmente otro" con respecto al entendimiento y al lenguaje[8]. En el fondo,

8 "No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo entender en cierta medida tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender" (Anselmo, 1998, p. 10).

la obra de Anselmo "tiene como punto de partida explícito un asunto de fe y no de evidencia conceptual" (Marion, 2007, p. 188)[9].

Tenemos, entonces, que una de las piedras angulares sobre la que se ha querido construir una fundamentación ontológica y epistemológica *a priori* de la existencia de Dios, es más bien la reivindicación de un discurso paradójico acerca de la Divinidad. El *Proslogion* no sería tanto un tratado filosófico sobre la existencia de Dios, sino una magnífica pieza de teología negativa. Esta veta de pensamiento, presente no solo en el *Proslogion* sino en una tradición que atraviesa la historia del cristianismo, puede señalar derroteros para una epistemología teológica contemporánea, como ya han visto algunos estudiosos, para quienes la teología mística y la teología negativa constituyen una fuente actual de riqueza teológica[10].

La teología negativa tenía ya un largo camino recorrido antes de la escolástica medieval. Incluso podría afirmarse que la prohibición veterotestamentaria de las imágenes es una expresión

---

9 Jean-Luc Marion y Jean Grondin han escrito sendos textos sobre una interpretación apofática del *Proslogion*. Desde el punto de vista de Marion, la conclusión del texto anselmiano "escapa a todo concepto pues gira alrededor de Dios quien vive en una "luz inaccesible"" (Marion, 2007, p. 189). Por su parte, Grondin rescata que para Anselmo "*Dios es más grande que todo cuanto pueda pensarse*. Es otra forma de decir que *yo no tengo* una idea previa o adecuada, de Dios y que si, por ventura, tuviera yo una, Dios es todavía más grande que todo aquello que pudiera jamás pensar", (Grondin, 2006, p. 150). Itálicas en el original.

10 En *Nuevo paradigma teológico* (2004) Juan José Tamayo dedica un capítulo entero (el último del libro) a la mística, a la cual coloca como "el grado sumo de la experiencia religiosa y el elemento de mayor convergencia entre las religiones". La mística tiene un futuro promisorio en el horizonte teológico, en tanto en ella convergen la liberación, la vida y la esperanza, desde un pensamiento en el cual Dios se muestra en el Cristo crucificado que acompaña a los sufrientes.

de apofatismo: Dios elude toda representación del entendimiento y por eso mismo no puede ser representado por imágenes. En su *Vida de Moisés*, Gregorio de Nisa hace eco de esta idea al hablar del encuentro de Moisés con Dios en el monte Sinaí. Al acercarse a Yahvé, Moisés entra en una densa nube de tinieblas que oculta la presencia divina, pues es imposible ver a Dios ("a Dios nadie le vio jamás", Juan 1.18). El conocimiento de lo Divino consiste en no percibir y se concreta en un vacío del entendimiento. Para Gregorio de Nisa, "la contemplación de Dios no consiste en ver ni oír, ni viene tampoco por los medios ordinarios del entendimiento" (De Nisa, 1993, p. 102). Más adelante señala:

El espíritu penetra más interiormente hasta que por sus anhelos de entender tiene acceso a lo invisible, lo incomprensible. Allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de aquel a quien busca. No ver es la verdadera visión, porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento. Por todas partes le separa como una tiniebla la incomprensibilidad, (De Nisa, 1993, p. 104).

La incomprensibilidad de Dios también se atestigua en otra obra que ha marcado a la mística de todos los tiempos, y que evidencia claramente la influencia neoplatónica (como ocurre con toda la mística occidental)[11]: el Pseudo Dionisio. En su *Teología mística*,

11 Aunque no es este el lugar para profundizar acerca de la influencia del neoplatonismo en la mística cristiana, debe señalarse que con demasiada frecuencia el pensamiento de Platón ha sido anatematizado, particularmente por su comentado desprecio del mundo sensible. Esta interpretación del platonismo no le hace justicia del todo y debería matizarse con los estudios más recientes del fundador de la Academia, para quien, como señala García-Baró, la relación entre el mundo sensible y el inteligible no es de separación absoluta sino de tensión (García-Baró, 2007, p. 17-18). Habría que recapacitar además que el mundo inteligible platónico ha sido con demasiada frecuencia comprendido como un "transmundo", es decir, como una especie de lugar de realidades perfectas; contra

Dionisio sostiene que cuando el entendimiento humano se acerca a la realidad divina ingresa en la más profunda oscuridad del entendimiento, al punto de quedar despojado de todo. La "divina tiniebla" es conocimiento de un Misterio que se resiste al enclaustramiento conceptual. Las últimas palabras de la *Teología mística* no dejan dudas al respecto; al referirse a la Causa no conceptual de todo lo conceptual Dionisio sostiene:

No es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma.

No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu como lo entendemos nosotros, ni filiación ni paternidad ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por cualquier otro ser. No es ninguna

esta interpretación es pertinente considerar las siguientes palabras de Santa Cruz: "lo que suele llamarse teoría platónica de las Formas es una teoría sobre las clases o tipos. Pero parece poco adecuada la afirmación de que esas clases o tipos pueden existir con plena independencia de que haya cosas particulares pertenecientes a ese tipo. En ese sentido, el dualismo platónico no es tan tajante como a veces se ha pretendido. Las entidades inteligibles y las sensibles son, sin duda, de diferente naturaleza. Pero decir que las Ideas están separadas de las cosas —y esta separación es el blanco de las críticas de Aristóteles— significa afirmar que su existencia depende de ellas mismas. Las cosas no existen con independencia de las Formas. Pero éstas difícilmente podrían concebirse con independencia de las cosas de las cuales son Formas. Dicho de otro modo, no se trata de que Platón afirme la existencia de un «mundo» constituido por entidades perfectas, inmutables que habitan una región celeste haya o no cosas sensibles", (Santa Cruz, en Gracia 1998, p. 33).

de las cosas que no son ni tampoco de las que son, ni los seres la conocen tal como es, (Pseudo Dionisio, 2007, pp. 250-251).

Por eso el lenguaje para referirse a Ella (a la Divinidad) es un lenguaje paradójico, que echa mano del símbolo y del oxímoron: la tiniebla del Pseudo Dionisio es una "tiniebla luminosa" que oculta y manifiesta a la vez. El recurso al símbolo en la teología mística no es un artilugio, sino que constituye su misma esencia. Todo en esta teología es símbolo, todo es metáfora. Pero, además, el símbolo de la teología es un símbolo imposible, que desde la misma lógica de su discurso hace explotar el principio de no-contradicción. Nos encontramos, de esta manera, frente a una manera de conocer que se hunde en la *Docta Ignorancia*, pues, como supo ver Nicolás de Cusa, Dios mismo es la coincidencia de los opuestos. De esta realidad imposible intenta hablar el lenguaje teológico.

2. El lenguaje de la teología: entre el símbolo y la metáfora

¿Qué le queda entonces a la teología?, ¿qué es lo que ella comprende?, ¿a qué se refiere y cómo construye su lenguaje? Evidentemente no es el lenguaje de la ciencia y de la representación científica positiva, sino, como acabo de decir, es lenguaje simbólico, metafórico, evocativo. Probablemente el ejemplo por antonomasia de esta teología mística-simbólica lo constituya Juan de la Cruz, cuyas obras más representativas no son tratados de teología sino poemas. El mismo santo siempre fue reacio a comentar sus propias experiencias de Dios y el lenguaje con el que las plasma en sus más elevados versos. Ante la insistencia de quienes pedían explicaciones cede por fin a ofrecerlas, no sin antes advertir que

> Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo[12], ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general (…); y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar. Y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración; porque la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y acción en el alma, (De la Cruz, 2015, p. 13).

Al hablar de Dios, Juan de la Cruz abunda en metáforas. Dios es como el Amado a quien el alma sale a buscar en medio de la noche oscura. Es quien derrama su hermosura y la hace visible en las espesuras del bosque, en los montes y las flores. Es una llama de amor viva que consume el corazón fervoroso y es también un pastorcillo que sufre de amores por su amada, con *"el pecho del amor muy lastimado"*. En todo esto sólo hay poesía, evocación de lo divino, inspiración estética con la que se busca quiere decir algo de la manifestación del misterio de Dios en la experiencia humana. Juan de la Cruz es testigo de un amor que le ha visitado, que le ha consumido y del cual no sabe muy bien cómo hablar ni que decir; pero fray Juan quiere decirlo, quiere escribirlo; entonces lo dice y lo escribe cantando.

Lo más profundo de la teología sanjuanina no se estructura en los comentarios a su *Subida al Monte Carmelo*, tampoco en los que dedica a su *Cántico espiritual*. No. Lo más hondo de su pensamiento

12 No se podrán declarar justamente.

está ahí mismo, en poemas cuya interpretación —ha dicho el mismo santo— es mejor dejar así, incólume y misteriosa, pues la belleza del Amado —de Dios— está presente en todas las cosas, las cuales, le reflejan y le ocultan a la vez. La voz de la Divinidad resuena entonces en los armónicos de una "música callada" y se recibe en el silencio de un "saber que no sabe":

> Este saber no sabiendo
> Es de tan alto poder,
> Que los sabios arguyendo
> Jamás le pueden vencer;
> Que no llega su saber
> A no entender entendiendo,
> *Toda ciencia trascendiendo*, (De la Cruz, 2015, p. 90).

La mística es, pues, la expresión del corazón que ha sido tocado por la divinidad y que en su intento de expresar algo de este encuentro se queda sin palabras que describan dicha experiencia. Entonces recurre al símbolo y a la metáfora. El lenguaje de la teología, y especialmente el de la teología mística es preponderantemente metafórico y simbólico. Es metafórico porque la metáfora, en línea con lo que ha dicho Ricoeur, es una "traslación de significación de los nombres", (Ricoeur, 2001, p. 23); una figura retórica que busca apalabrar lo semejante, pero poseedora de una reserva de sentido que hace que lo metaforizado no siempre coincida con lo expresado en el lenguaje. Y es también simbólico porque en el símbolo (del griego σύμβολον: arrojar o yacer conjuntamente dos cosas) aunque se representa algo, dicha representación no queda limitada dentro del plano denotativo, esto es cognoscitivo o racional. En el símbolo nos encontramos ante un trascender ontológico que va más allá de los encasillamientos de la conceptualización. Cuando

los conceptos no son suficientes, cuando ellos no bastan para expresar una determinada experiencia, ya sea estética, religiosa o emocional, adquiere preponderancia la función simbólica. En este preciso sentido, puede decirse que el lenguaje de la teología es un lenguaje simbólico.

Finalmente, la experiencia mística no es una elevación del intelecto o del individuo que le sustraiga del mundo. Cabe recordar que el mismo Juan de la Cruz sufrió en carne propia el flagelo de la pobreza, que trabajó con abnegación en un nosocomio de sifilíticos, que practicó con ahínco y disfrutó de las labores manuales. Teresa de Jesús, mística también y contemporánea a la vez que mentora de Juan de la Cruz, asegura del mismo modo que la experiencia de Dios no se muestra exclusivamente en el arrobamiento místico. Al escribir su última obra, *Las Fundaciones*, recuerda a sus lectoras que Dios también está en lo cotidiano, en lo mundano: "entended que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándonos en lo interior y lo exterior", (Teresa de Jesús, 2006, p. 898).

3. El lugar teofánico: caminos para la teología práctica

La anterior cita de Teresa de Jesús sugiere que lo cotidiano, lo humano, es el lugar teofánico por excelencia. Dios se muestra paradójicamente en el ser humano y, más paradójico aún, en experiencias humanas en las que no se pensaría encontrarlo: en la realidad de los débiles, los pobres, los necesitados, los excluidos. Es el Dios de los pobres del cual ha hablado desde hace tiempo ya la teología latinoamericana. Una vez más la teología tiene que habérselas con una experiencia y un lenguaje que estruja las posibilidades de lo pensable y le hace pensar lo imposible.

Esta característica del conocimiento y el lenguaje teológico no es ciertamente ninguna novedad; por el contrario, ya desde el Nuevo Testamento se dice que Dios se revela en el prójimo, el *otro* y la *otra* cuya presencia interpelante muestra el paradójico *locus* de la Trascendencia. En Jesucristo Dios irrumpe en la realidad histórica; en la cruz aparece *Dios-con-nosotros* de manera visible y radical. Es esta dialéctica de ausencia-presencia de Dios la que permite atisbar la trascendencia de lo Divino en el otro y la otra; en dicha dialéctica se muestra el carácter unificador del símbolo, que une dos realidades heterogéneas y hace posible concebir a Dios como *coincidentia oppositorum*.

La presencia de Dios es al mismo tiempo su ausencia. El Dios que se nos muestra aparece en la historia de los menospreciados y los pobres, donde se entrecruzan el sufrimiento y la alegría, el dolor y la esperanza. Una teología que tenga repercusiones prácticas debería tomar en cuenta esta tensión, que por un lado imposibilita la aprehensión total del Misterio y, por el otro, le recuerda constantemente que ocuparse de lo Divino no es diferente a ocuparse de lo humano. La experiencia de Dios, experiencia del Misterio, oscurece el entendimiento porque las insondables profundidades del inabarcable *Misterium tremendum* resplandecen en los rostros de los pobres, de las mujeres oprimidas y de los más débiles.

Los nuevos movimientos teológicos: teología latinoamericana de la liberación, teología negra, teología feminista, entre otras, ven surgir de la historia el "rayo de tiniebla"—la más de las veces incomprensible— desde el cual el Jesús humano, pobre y despreciado se revela y se identifica con las personas que sufren el infortunio, o —en términos más apropiados— la injusticia.

Por supuesto, es necesario aclarar que ubicar la manifestación de Dios en las personas pobres, maltratadas y débiles no obedece a un deliberado intento de idealización. De lo que se trata, como acertadamente apunta Gutiérrez, es de rescatar "el fundamento último de esa prioridad [que] reposa en Dios, en su amor gratuito y universal", (Gutiérrez, 2005, p. 115), así como afirmar la recurrencia al tema bíblico y cristiano de la justicia, la cual es siempre presentada en las Escrituras en relación con los pobres y débiles. Al respecto asevera Gutiérrez: "la defensa del pobre, la denuncia y el rechazo de las vejaciones que sufre, la solidaridad con su causa no son sólo expresiones de esa justicia, sino que también son su obligada verificación", (Gutiérrez, 2005, p. 114).

En este sentido, la teología contemporánea ha de correr por dos vertientes, destacadas en un libro ya clásico del mismo Gutiérrez: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (1986)*. En esta obra, el teólogo peruano propone que todo hablar de Dios está atravesado por dos mediaciones, a saber, la contemplativa y la profética. En la primera, Dios se relaciona con el ser humano como revelación y gratuidad, dirigidas sobre todo a la "gente sencilla" de la que habla el evangelio, y que pueden ser identificadas con los pobres, hambrientos y afligidos en la actualidad. En la segunda mediación el lenguaje profético ve en el rostro sufriente —y luminoso porque contiene en él la esperanza del cambio, y a la vez descubre las intenciones del corazón humano— la manifestación de Cristo, el Señor.

La teología, entonces, que barrunta y balbucea la presencia del Misterio, se vuelca en labor liberadora y compasiva. En lo insondable de la experiencia humana, en su más vívida paradoja, en el abismo del corazón humano, capaz de elevarse al plano

más sublime del amor, pero también de sumergirse en el más profundo de los odios, aparece la luz del Misterio como una señal de esperanza. La "música callada" a la que hacía referencia Juan de la Cruz es melodía que acompaña nuestro camino, que lo hace más tolerable, que nos invita y nos convoca al amor mutuo, a la denuncia de la injusticia, a transitar por caminos de liberación.

Bibliografía

Anselmo. (1998). *Proslogion*. Traducción de Judit Ribas y Jordi Corominas. Madrid: Tecnos.

De la Cruz, Juan. (2015). *Obra completa*. 2 volúmenes. Edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza.

De Jesús, Teresa. (2006). *Obras completas*. Edición preparada por Tomás Álvarez. Burgos: Monte Carmelo.

De Nisa, Gregorio. (1993). *Vida de Moisés*. Edición presentada y preparada por Teodoro H. Marín-Lunas. Salamanca: Sígueme.

Dilthey, Wilhelm. (1949). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.

García-Baró, Miguel. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.

Gómez Caffarena, José. (2007). *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.

Gracia, Jorge. (Editor). (1998). *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Trotta.

Grondin, Jean. (2006). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.

Gutiérrez, Gustavo. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.

Gutiérrez, Gustavo. (2005). Hablar de Dios en América Latina, desde los socialmente insignificantes. *Revista latinoamericana de teología*, (65), pp. 103-116.

Marion, Jean Luc. (2007). ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. *Tópicos*, (32), pp. 179-205.

Moulines, Ulises. (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*. Traducción de Xavier de Donato. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Otto, Rudolf. (2005). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial.

Pseudo Dionisio Areopagita. (2007). *Obras completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ricoeur, Paul. (2001). *La metáfora viva*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Trotta.

Tamayo, Juan José. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.

• • •

Manuel Ortega Álvarez, Profesor en la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional y en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica.

Correo electrónico: mortegalvarez@yahoo.es

Artículo recibido: 29 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Una propuesta teológica de y para la niñez

Ruth Vindas[1]

Nacidos de luz, rellenos de armiños,
La gracia de Dios hecha guiños.
Ya blancos, ya negros,
Son libros chiquitos…los niños.

Resumen: Se plantea una propuesta de Teología de la Niñez que permita visualizar la misma con carácter de urgencia. En pleno siglo XXI, los niños y niñas de todo el mundo continúan siendo objetos y no los sujetos que Dios crea a su imagen y semejanza. Crear y desarrollar una Teología de la Niñez, puede abrir nuevos espacios de acompañamiento infantil. Los niños y niñas urgen recuperar espacios y buenos tratos, no sólo por parte de sus familias, sino también de las sociedades en las que crecerán y se desarrollarán como personas

1 Ruth Vindas, costarricense, Licenciada en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Docente de Teología Práctica en el área de Educación Cristiana en esta misma institución.

adultas saludables integralmente. Para lograr ese objetivo, se deberá trabajar con ellos y ellas, para ellos y ellas y por ellos y ellas, una teología de y para la niñez que les permita disfrutar del reino de Dios.

Abstract: A proposal of Theology of Children is suggested that allows viewing them as a matter of urgency. In the 21st century, children around the world continue to be objects and not the subjects that God creates in his image and likeness. Creating and developing a Theology of Children can open new spaces for child accompaniment. Children urge recovery of spaces and good treatment, not only by their families, but also by the societies in which they will grow and develop as fully healthy adults. To achieve this goal, you must work with them, for them and because of them, a theology of and for children that allows them to enjoy the kingdom of God.

Palabras clave: niñez, teología, reino de Dios, propuesta, abrazo.

Keywords: children, theology, Kingdom of God, proposal, hug.

Hay muchos tratados en la teología clásica y actual. Sin embargo, se ha dicho, y con toda razón, que la teología sólo se ha ocupado, por muchos siglos, de la sistematización y debates de los grandes temas doctrinales. No es, sino hasta hace poco tiempo, en el siglo XX, que la teología ha inclinado más su oído al desafío de clarificar, cómo estos temas doctrinales responden más asertivamente a las necesidades, preocupaciones y crisis del ser humano en su existencia de la vida diaria. En los estantes de librerías encontramos suficiente material sobre teología de la mujer, teología indígena, teología de la liberación, teología afrocaribeña y otros títulos que tienen mucho que ofrecer a diferentes grupos sociales y es importante saber que se ha avanzado tanto, en el sentido teológico, en cuanto a visibilizar estos grupos de la sociedad, grupos que antes pasaban desapercibidos. Con todo, hay aún facetas de la teología que

continúan en un claroscuro y parecieran estar aún lejos de ofrecer un buen amanecer. Nos referimos aquí a la teología de y para la niñez; encontrar material que aborde el tema de teología de la niñez, es casi como encontrar una aguja en un pajar. El presente artículo intentará ofrecer algunos esbozos sobre una propuesta teológica de y para la niñez. Para ello, se seguirá una dinámica de preguntas y algunos intentos de respuesta, ya que, como bien menciona el teólogo y pastor Harold Segura, "Esta es una teología en pañales".

1. ¿Por qué una teología de y para la niñez?

Una respuesta sencilla pero muy comprometedora a esta pregunta es: porque se sigue estando en deuda con la niñez de todo el mundo y especialmente de América Latina y el Caribe. En 1989, la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, declaraba la necesidad de que los estados adoptasen todas las medidas necesarias para proteger a los niños. Mucho ha cambiado desde que se dio esta Declaración, sin embargo, esto no indica que todo esté resuelto ya con respecto a lo que a niñez se refiere. Todavía hoy las estadísticas nos dicen que un porcentaje alto de niños y niñas continúan siendo ignorados y en gran desventaja social. Las estadísticas presentadas a continuación fueron tomadas de la página de UNICEF América Latina y el Caribe (= ALC). Según estas estadísticas se tiene que:

- 3.6 millones de niños y niñas de 3 a 4 años no tienen un desarrollo temprano adecuado para su edad. Los niños de los hogares más pobres, con madres con menor educación y viviendo en comunidades alejadas, están en mayor riesgo de experimentar retraso en su desarrollo.

- 2.1 millones de personas viven con vihs: que incluye 34.000 niños y niñas menores de 15 años y 77.000 adolescentes entre 10 y 19 años.
- Más de 8 millones de niños y niñas menores de 14 años tienen alguna discapacidad y están en riesgo de ser excluidos.
- 8.2 millones de niños y niñas, en ALC, fueron afectados por diverso tipo de desastres en 2017.
- 14 millones de niños, niñas y adolescentes están fuera del sistema educativo.
- 1 de cada 2 niños y niñas menores de 15 años es sometido a castigo corporal en el hogar.
- 6.3 millones de migrantes son menores de 18 años (incluye todo el continente americano). Cada vez hay un número mayor de niños, niñas y adolescentes migrando por su propia cuenta, a menudo, huyendo de la pobreza y la violencia (de todo tipo) en sus hogares y comunidades. (UNICEF 2019)

Al observar estas estadísticas, no se puede otra cosa que hacer un alto y reconocer que algo no ha sido tomado en cuenta en los procesos de reflexión teológica. La teología de la liberación ha realizado grandes esfuerzos por develar los rostros olvidados de los diferentes grupos sociales de nuestra América Latina y Caribe: rostros de mujeres, campesinos, pobres, indígenas y de grupos marginados como LGBTI+, VIHS; sin embargo, "aún no ha articulado una propuesta de referencia a lo que podría denominarse el *rostro infantil*" (Segura, 2006, 40), y continúa el autor haciendo un llamado a reconocer que:

> Nos parece que queda faltando un rostro de igual valor e importancia, el de las niñas y los niños, como sujetos históricos reales y, por tanto, referentes primordiales del quehacer teológico

> en América Latina y el Caribe. La voz de "los más pequeños" también tiene timbre. Se podría entonces, comenzar a hablar de una *Teología Infantil* y, en cuanto a la educación teológica, *de la niñez como eje transversal del proceso formativo.* (Segura 2006, 41)

De modo que, el quehacer teológico está en deuda con los niños, niñas y adolescentes. Este especial y particular grupo social, continúa esperando que esa fuente de agua viva refrescante (Juan 4.10), sea abierta para que ellos y ellas puedan saciar su sed y hambre de justicia. Es necesario entonces, a todas luces, que se trabaje en una teología que reconozca, a nuestro entender, dos cosas: primero que debe ser una teología **de** la niñez y, en segundo lugar, que sea **para** la niñez.

2. ¿Por qué marcar una diferencia entre de y para?

Veamos un poco de gramática, necesaria para efectos de nuestra propuesta. En este caso, al referirse a una teología **DE** la niñez, se está usando una preposición que indica *pertenencia o posesión*. Es una afirmación que indica que ya se da por sentado, con este artículo, que la teología debe incluir y partir desde la niñez. Si es de la niñez, más que ser una teología pensada y analizada al estilo adulto, será una teología holística, que se debe pensar y llevar a la práctica desde sus cortas experiencias (experiencias de niños y niñas que en muchos casos son muy negativas), compartir con otros y otras en sencillez, humildad, sin prejuicios, sin sectorizaciones. Una propuesta teológica que surge desde los juegos, rondas, cantos, improvisaciones, cuentos, pinturas, imitaciones, frases sencillas, algarabía y diversión de las cosas simples y por eso es de la niñez.

Además de lo anterior, se tiene que esta propuesta trata también de una teología **PARA** la niñez. Se utiliza aquí otra preposición que indica *finalidad*. Para efectos del presente trabajo, busca indicar que esta propuesta teológica debe contener como fin y propósito: lograr que la niñez sea tomada en cuenta en todos sus espacios, condiciones, edades, cualidades y habilidades. Frente a esta realidad, surge una nueva pregunta:

3. ¿De dónde partir para acercarse a una teología de y para la niñez?

Siempre, por donde quiera verse, el mejor punto de partida y continuidad es Jesús. Para ello, vamos a tomar como parámetro el texto de Mc 10.13-16

> "Cierto día, algunos padres llevaron a sus niños a Jesús para que los tocara y los bendijera, pero los discípulos regañaban a los padres por molestarlo. Cuando Jesús vio lo que sucedía, se enojó con sus discípulos y les dijo: Dejen que los niños vengan a mí. ¡No los detengan! Pues el reino de Dios pertenece a los que son como estos niños. Les digo la verdad, el que no reciba el reino de Dios como un niño nunca entrará en él. Entonces tomó a los niños en sus brazos y después de poner sus manos sobre la cabeza de ellos, los bendijo". (Nueva Traducción Viviente)

Este texto, junto con los paralelos de Mateo y Lucas, forman la base fundamental para tratar temas de niñez. En la escena se presentan tres claves teológicas que arrojan luces para el desarrollo de esta propuesta.

Primera clave: Romper con las realidades opresivas y discriminatorias. "Dejen que los niños vengan a mí".

En el contexto judío y de la sociedad en general del momento, la niñez era uno de los grupos más marginados. Generalmente su vida estaba en riesgo por diferentes razones:

> "Eran siempre los primeros en sufrir las consecuencias del hambre, la guerra y la enfermedad, y en algunas zonas o épocas pocos alcanzaban la edad adulta con ambos progenitores vivos…los niños eran los miembros de la sociedad más débiles y vulnerables. (Malina y Rohrbaugh 2020, 367)

Al leer el texto entre líneas, se puede observar tres reacciones o actitudes de Jesús como respuesta frente a lo inesperado. *Sensibilidad:* muy conocedor de esta realidad, Jesús fue sensible a las necesidades que presentaban estos niños y niñas que estaban siendo traídos a él. Fue sensible a la necesidad de esperanza de quienes le traían sus hijos en búsqueda de una solución que alargara la vida de sus hijos e hijas, (Mena 2019, 214). Hay que aclarar aquí que el acto de Jesús no iba solo en la línea de asegurarles larga vida a estos niños y niñas, sino que, en contrastaste con una cultura excluyente, Jesús los tomó en cuenta, los miró, los tocó y se preocupó por ellos y ellas. Es muy probable que Jesús también fuese sensible frente a estos niños y niñas porque le traían el recuerdo de cuando su propia vida de niño se vio amenazada (Mt 2.13ss). Posiblemente, aquella escena de niños acercándose a él, le conmovió al recordar que sus padres habían cuidado de él cuando en aquel momento, tantos niños de corta edad encontraron la muerte. No es posible precisar con detalle la experiencia interna de Jesús frente a esas madres (tomando en cuenta que, en la cultura, eran las madres las

que se ocupaban del cuidado y educación temprana de los niños y niñas) y sus hijos, pero algunas o todas esas razones pudieron haberse dado, sobre todo cuando se observa, desde los relatos de los evangelios, la profunda preocupación especialmente por los más vulnerables.

La situación cobró, frente a Jesús, *carácter de urgencia*. La cultura y la sociedad ofrecían una oportunidad de vida mínima, pero Jesús tenía claro que el propósito de Dios es otro "vida plena y abundante" (Jn 10.10) en medio de contextos de abandono y muerte. Jesús vio la oportunidad de sembrar en el corazón y la vida de aquellos niños y niñas, una semilla diferente, la semilla de la fe y la esperanza, la semilla de una nueva concepción del amor misericordioso y gratuito de Dios. Esta era una situación que no podía seguir esperando. Esta niñez, y sus madres también, necesitaban con urgencia de una propuesta diferente. Aquellas mujeres campesinas llevaban temerosas sus hijos a Jesús para que los tocara (Malina y Rohrbaugh 2002, 188), como un gesto de aceptación y entrega a Dios para el cuidado de las vidas de sus hijos.

Una tercera reacción de Jesús fue *el detalle gráfico del abrazo*. Jesús iba camino a Jerusalén. En su marcha, mucha gente se le acercaba con diferentes intenciones. Algunos para tentarle, otros para recibir algún favor de sanidad, o para evacuar dudas personales como el caso del joven que se le acercó para pregunta acerca del reino de Dios. A los niños Jesús no les dio respuestas, ellos no preguntaron nada, sólo se acercaron. Jesús estaba en la casa, posiblemente dispuesto a descansar. Pero cuando llegaron los niños Jesús se tomó el tiempo. Aunque la idea de ir a Jerusalén sería razón más que suficiente para querer soledad y tranquilidad,

para Jesús eso no fue excusa para dejar de mirar y tomar posición a la escena que se presentaba frente a sus ojos. Muchas caritas infantiles sucias, sonrientes, con ojos de atisbo y esperanza, ansiosas como los rostros de los niños y niñas cuando presienten que algo bueno, muy bueno está por venir. No había prisa, el tiempo se detuvo y Jesús se sentó. En un sentar activo, Jesús se dio a los niños y niñas que sin pensarlo le rodearon. Ahí vinieron los abrazos, las risas, las famosas historias contadas por Jesús, el llanto de algún niño cansado que encontró descanso en su regazo, quizás algunos empujones entre niños y niñas para ser los primeros y más cercanos, tal vez Jesús llamando a aquel niño que por su timidez o por miedo se quedó escondido detrás del vestido de su madre; pero todos y todas experimentaron "el abrazo de Jesús –que- expresa una dimensión profunda de la ternura en perspectiva teológica". (Mena 2019, 215).

Es posible incluso, atreverse a pensar que aquellos abrazos no solo fueron un regalo de Jesús para los niños y las niñas, sino también un regalo de los niños y las niñas hacia Jesús. Mientras que los discípulos intentaron negarles un espacio, Jesús, no sólo les abrió ese espacio, sino que, además, estuvo en total apertura de recibir de ellos compañía en un tiempo difícil para él. Recordemos que estaba próxima la celebración de la Pascua y lo que eso implicaba para Jesús.

Segunda clave: Clarificar los sujetos teológicos. "De los tales es el reino de Dios"

El texto presenta a los niños y niñas como los sujetos teológicos de este momento. Anteriormente se mencionó una lista de rostros que la teología ha hecho visibles y se continúa en ese proceso de

esclarecerlos cada vez más. También se ha observado que el rostro de la niñez, aún permanece en un claroscuro bastante nublado. Este texto permite ver que, para Jesús, los niños y las niñas eran especialmente sujetos de su práctica teológica.

Es muy interesante cuando se leen otros textos en los que Jesús se refiere al reino de Dios. En realidad, ese es tema central en su mensaje. La puesta en marcha de este reino por parte de Jesús, es como el indicativo "de una gran revolución en la historia de la salvación" (Ridderbos 1991, 1160). Y qué más revolución que poner como sujetos directos del reino de Dios a unos niños y niñas insignificantes e improductivos para la sociedad. Pero es ahí, en ese escenario, donde Jesús les hace poseedores de vida digna y necesaria y, les devuelve un derecho que les había sido arrebatado.

Cuando Jesús se encontró con los niños, ocurrió una reacción interesante. Es probable que estos niños ya conocían a Jesús, el narrador de historias. Pero se observa un contraste entre los niños y niñas y las personas adultas presentes. Para la niñez, el encuentro con este Jesús, del que todo el mundo hablaba, resultó ser un encuentro de juego, una sonrisa, una palabra de amistad, un regazo donde recostarse, un gesto que dignificaba y valoraba a aquellas personitas marginadas por la sociedad. Se sabe muy bien, por la psicología y la pedagogía, el grado de sensibilidad que tienen los niños y niñas y la capacidad de percibir y reaccionar a los buenos o malos tratos. Ellos encontraron en Jesús ese buen trato que su entorno no les proveía. No ocurrió así con las personas adultas. La reacción de los discípulos sólo reflejaba lo que era común en el contexto. Los niños no debían interferir en asuntos de grandes:

> La cuestión es que "honor" y "gloria" se refieren a la misma realidad, es decir, al reconocimiento público de la propia dignidad o valor social… el honor adquirido, es el resultado de la habilidad que uno tenga en el interminable juego de desafío- respuesta. No sólo hay que luchar por conseguirlo; debe hacerse en público, pues toda la comunidad tiene que ser testigo de su adquisición" (Malina y Rohrbaugh 2002, 404)

Por eso, los discípulos, atentos a los lineamientos sociales, se dieron prisa para "mantener el orden". Ellos no podían permitir que, por unos chiquillos inquietos, el honor de Jesús fuese cuestionado. Sin embargo, Jesús como buen defensor de la vida y en oposición de los parámetros sociales exclusivistas, no hizo otra cosa que desafiarlos y con mucha contundencia.

Tercera clave: Disposición para recibir, aceptar y realizar los cambios necesarios. "Si no se hacen como niños no entran al reino de Dios"

Según la cultura, la tradición y la sociedad, los discípulos tenían razón. Primero porque los niños eran torpes, bulliciosos, muy pequeños para mezclarse en asuntos de grandes. Segundo, porque se interponían en el avance del trabajo de Jesús. Tercero, como discípulos eran responsables de asegurar el bienestar de su maestro. Pensaban que el mensaje de Jesús era un asunto de adultos. Pero, para Jesús, el reino de Dios no encajaba en nada de esto. Su propuesta era otra.

La propuesta de Jesús no sólo fue en favor de los niños y niñas, sino que se observa una clara intención de dar nuevamente una enseñanza a sus discípulos. Jesús les hizo ver que, aunque eran sus amigos, fieles servidores y seguidores, no habían entendido

la centralidad del reino. Quienes urgen de un nuevo aprendizaje propio del reino de Dios, son las personas adultas. No se puede ser parte del reino de Dios siguiendo parámetros incongruentes con el amor y la justicia

> El reino de Dios no es una realidad que se adquiere por las propias fuerzas; es un don que se recibe con la sencillez y el agradecimiento de un niño. De ahí que la grandeza en el reino de los cielos, presente y futura, consista en cambiar y hacerse como niños; y esto requiere una auténtica y profunda conversión. (Segura 2006, 46)

Los discípulos, tan esmerados por la seguridad de Jesús, se vieron desafiados a aprender. Se trataba de ir un paso más allá para ser parte del reino de Dios. Debían recibir la propuesta de Jesús tal cual él la planteaba, aceptar que debían volver a la sencillez y a la humildad y que los mejores maestros para lograrlo, serían los niños y las niñas que ellos pretendían excluir. Eso significó para ellos, un encuentro con el desconcierto, la indignación, la segregación y el rechazo. Sus parámetros para mirar a Jesús eran otros, estaban a otro nivel, el nivel equivocado, por debajo de los parámetros de Jesús y en ese nivel pretendían enseñar a sus hijos, los hijos de la comunidad. Por eso Jesús les dijo que, si no eran como los niños, no podrían entrar en el reino de Dios. En la propuesta teológica de Jesús, no hay cabida para otra cosa que no promueva la vida y en especial la vida de los niños y las niñas. Todo este proceso debía ser acompañado por una práctica bañada por el gozo y la algarabía de los pequeños. Los niños y las niñas se hicieron así, portadores de una nueva propuesta teológica revolucionaria (Cussiánovich, 2019) del reino de Dios.

4. ¿Cómo trabajar hoy una teología de y para la niñez?

Como parte de esta propuesta teológica, resulta recomendable dejar al menos dos propuestas iniciales para el desarrollo de una teología de y para la niñez. La primera propuesta va en torno a la percepción de Dios en una relación asertiva de los niños y niñas con Él. Para ello, la propuesta sugiere el tema de las imágenes de Dios. Como segunda propuesta, se plantea el juego como propuesta teológico- pedagógica, porque como dice Alvez "Un cuerpo que juega, merece vivir eternamente". (Alvez 1982, 143)

4.1 Imágenes de Dios

Y Dios se reveló al ser humano… su revelación, no fue la de su imagen/rostro propiamente dicha. Lo que reveló Dios fue su amor, su gracia y su misericordia; lo hizo de muchas maneras y también a través de Jesús. "Jesús no era simplemente un hombre como cualquier otro, sino Dios entre los hombres (sic), moviéndolos siempre a una admiración maravillada con sus palabras y sus obras". (Barclay 2006, 199) Fue en esa humanidad plena y sencilla en la que Jesús mostró a Dios. Tal acto de revelación de Dios no fue exclusivo para unos cuantos bien letrados o con grandes poderes económicos, políticos y sociales. Dios se reveló a quienes más debilidad y necesidad tenían, se mostró a quienes no sabían tanto o nada de las Sagradas Escrituras (Lc 10.21). Dios se presentó y se reveló en medio de la sencillez y la humildad y Jesús, con su práctica de vida, fue el espejo que lo reflejó y lo dio a conocer.

Es necesario entonces revisar cómo se puede ver las imágenes de Dios en el entorno que nos rodea. En los textos bíblicos se

encuentran un sin número de imágenes de Dios, sin embargo, no se profundizarán en este artículo, solamente se hará mención de algunas de ellas: Dios padre y madre (Dt 32.10-11), Dios que es ternura y amor (Jr 31.10), Dios que acompaña siempre (Salmo 23.4). Dios como una sabia que juega y se divierte (Prov.8) Dios confidente (Jr 33.3), Dios que sacia de hambre y sed, Dios de los y las pobres, Dios que consuela (Lc 6.20-21), Dios que ama (Juan 3. 16).

Algunos aportes de la psicología señalan que la mayoría de los conceptos y comportamientos que se manejan en la adultez, acerca del mundo y de la vida en general, son producto de las experiencias y del aprendizaje adquirido durante los primeros años de vida (Bleger 1994). No es diferente en cuanto a la forma como se reciben, se aprenden y se interiorizan las diferentes imágenes sobre Dios; éstas son el resultado de la relación con las personas adultas que acompañan durante la niñez y que en muchos casos pueden no ser las más deseables y asertivas. Betty Constance afirma que:

> La expresión de afecto en la vida del niño [y la niña], o la ausencia del mismo, establece la forma cómo ha de comprender y recibir el amor de Dios. Si recibe de los adultos un amor incondicional, calurosamente demostrado y coherente en su expresión, le será más fácil comprender el amor incondicional de Dios. (Constance 2004, 16)

Edwin Mora profundiza más sobre el tema cuando menciona que:

> Estas imágenes tempranas, fundamentales en las relaciones familiares, pueden verse o no reforzadas con las ideas que posteriormente la persona desarrolle en el proceso de socialización…Si las imágenes que la persona construyó en su proceso de socialización son

> distorsionadas como las sadomasoquistas, se hace necesario el diálogo sobre las mismas y el acompañamiento pastoral para que la persona vivencie al Dios revelado en Jesús. Si las imágenes sobre Dios son constructivas, afirmativas y basadas en una relación de confianza y de esperanza, entonces el soporte dinamizará dicha relación. (Mora 2002, 166)

Podemos afirmar entonces que las imágenes que se tienen de Dios, dependen de los ojos que lo miran y de las experiencias vividas desde la infancia. Por eso se requiere de una teología de la niñez, porque es a través de nuevas opciones, nuevas miradas y nuevas experiencias de vida, que se les abre un camino, una nueva visión de Dios. Los niños y niñas tienen mucho que decir y experimentar acerca de Dios, desde su lenguaje infantil. Pero más que un lenguaje hablado, los niños y niñas hablan con sus gestos, sus cantos, sus ideas y descubrimientos de su mundo, a través de sus juegos espontáneos y de sus preguntas geniales y opiniones y formas de ver su entorno. "Estas hablas provocan una diferencia". (Alvez 1982, 11)

Los niños y las niñas poseen mucha espontaneidad, no tienen limitaciones para experimentar la vida y sus encantos. Para ellos y ellas el tiempo no es importante el espacio, ni los protocolos, ni los comportamientos. Es en esa espontaneidad infantil, sin prisa, donde se descubre la presencia de Dios. Es en sus pequeñas páginas de vida que se van escribiendo, poco a poco, las experiencias que darán forma a su vida presente y futura. Esa es, sin duda la teología de la niñez, me atrevo a decir que, una teología mucho más avanzada que la practicada por muchas personas adultas, a quienes se les olvidó cómo hacer teología con corazón infantil.

Son las personas adultas las encargadas de cumplir con la labor del cuidado de la niñez mientras esta aprende. Todo parece indicar que se ha fallado en esta empresa. Son las personas adultas las que se han olvidado de la esencia misma de la vida. Como personas adultas han perdido la práctica de la buena vida, de mantener una constante y asertiva una relación con Dios, consigo mismo, con los demás y con el entorno. Se perdió así toda capacidad y don para acompañar a la niñez. Por eso, hoy es necesario recuperar a la niñez en riesgo que ha caído en las manos equivocadas. Ese es hoy el gran desafío de quienes estén en disposición de tejer una teología de la niñez. Por eso el estilo de vida de Jesús y su propuesta, deben ser retomados y evaluados para que desde ahí se pueda hacer las correcciones necesarias para ir poco a poco erradicando de la vida de los niños y niñas las experiencias de agresión y violencia por acciones de vida.

4.2 El juego como pauta teológico- pedagógica

Se presenta el juego como otra pauta teológico-pedagógica ya que éste es parte esencial en la vida de niños y niñas. Ellos viven en un juego permanente y qué mejor oportunidad que partir de algo tan cercano y práctico. Se puede decir que el juego es la expresión más elevada del desarrollo en el niño y la niña, pues sólo el juego constituye la expresión libre de lo que contiene su alma. (Tückler 1999)

Todo juego tiene un propósito. Con los niños y niñas, estos juegos pueden ser tiempos y espacios que se aprovechen para hacer teología a su nivel. El juego permite un buen modelaje de los valores del reino de Dios.

> Cada vez que un niño [niña] juega, construye un espacio imaginario en el cual ensaya destrezas y capacidades que no están dentro de las inmediatas, pero que utilizará a futuro… a través del juego, el niño (niña) intenta, imagina, fantasea, adopta, combina, crea… se dan valores tales como la disciplina, el respeto por los otros, espíritu de cooperación, de lucha, de esfuerzo y superación que se practican al momento de jugar. (Dell'Ordine 2005, 1)

Por medio del juego se puede trabajar desde diferentes áreas. Su uso puede ser para entender, observar, evaluar y discriminar muchos de las situaciones que viven los niños y las niñas y que a través del juego pueden detectarse. Esa es una oportunidad libre y cercana para experimentar a Dios en sus vidas. Pero no se trata sólo de jugar por el solo hecho de divertirse y pasar un buen rato. Es aprovechar esos espacios de juego para lograr otros objetivos, como, por ejemplo:

> Jugar con las dificultades es una forma natural, amena y propia del lenguaje e intereses infantiles, de superar aquello que no nos deja avanzar. Recordemos que, entre muchas otras características, en el juego podemos encontrar ejercicio de la libertad; ensayo de lo posible y lo inédito, oportunidad de liberar sus más personales potencialidades. (Dell'Ordine 2005, 7)

Hay que regresar a las estadísticas antes mencionadas. Muchos niños y niñas hoy viven situaciones represivas y/o agresiones que les priva de sentirse libres y valorados/as. Están en urgencia de ser tomados en cuenta, no sólo como una estadística más, sino como personas del reino de Dios. El juego como propuesta puede ayudar a proponer actitudes y gestos que permitan modelar, al igual que Jesús, una apertura de los niños y las niñas al reino de Dios, que les pertenece de por sí.

Conclusiones

Como teólogos y teólogas estamos lejos aún de lograr mejores propuestas para una teología de y para la niñez. Hoy, al igual que en los tiempos de Jesús, más que acercarlos, los estamos alejando del reino de Dios. Se les aleja cuando se les agrede, se les ignora, se les arrancan sus derechos. Cuando su hambre, su dolor y su frío, no nos inmuta, no nos dice nada, los estamos alejando del reino de Dios. Por eso de Jesús aprendemos, más que a memorizar, a mirar los textos bíblicos hacerse realidad en los rostros de los niños y niñas. Es necesario aprender a vivirlos como los viven ellos cuando les son enseñados asertivamente. Solo así habrá un espacio en ese reino de Dios. Solo cuando seamos capaces de lograr eso, podremos decir que el reino de Dios ha llegado.

Se requiere con urgencia, ternura hacia la niñez. Es necesario actuar con sensibilidad, prestancia y humildad para entender, proponer y practicar una teología que dignifique a la niñez. Muchos niños y niñas hoy enfrentan situaciones difíciles, pero aún conservan la esperanza de encontrar en el camino, hombres, mujeres que les brinden la oportunidad de ser niños y niñas del reino de Dios.

Que se necesita una teología de y para los niños y las niñas, es una gran verdad. Se necesita con urgencia una teología que se ocupe y se preocupe por ellos. Cabe seguir preguntándonos entonces:

- ¿Qué desafíos teológicos nos deja el ejemplo de Jesús presentado en el texto que se abordó en este artículo?
- ¿Cómo hablar a la niñez de un Dios de amor y vida, cuando sus vidas están constantemente en riesgo?
- ¿Qué resultado se esperaría de una teología práctica de y para la niñez?

El reino de Dios es para los que son como niños y niñas ¿Qué es entrar como niños y niñas en el reino de Dios hoy?

Bibliografía

Alvez, Rubem. 1982. *La teología como juego*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Barclaly, William. 2006. *Comentario al Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE.

Begler, José. 1984. *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós.

Constance, Betty. 2004. *La formación espiritual del niño*. Buenos Aires: Publicaciones Alianza.

Dell'Ordine, José Luis. "El juego como Recurso Didáctico". Acceso el 20 de marzo, 2020 En www.alipso.com>monografías>juegos_didácticos (1)

Douglas, JD y Hillyer, N. 1991. Directores. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Primera edición en castellano. Illinois USA: Downers Grove.

Grellert, Ana y Harold Segura. 2019. *Ternura: La revolución pendiente*. Barcelona: España. Editorial CLIE.

Malina, Bruce y, Richard L Rohrbaugh. 2002. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Comentario desde las ciencias sociales. Navarra: Verbo Divino.

Maza, Marina. 2016. "Las preposiciones en español: Lista para estudiar". Acceso el 19/03/2020 En www.unprofesor.com.

Mena, Francisco. 2019. "Más allá de la ternura: El abrazo, el mover las entrañas y el amor al prójimo en el Segundo Testamento". En Grellert y Segura 2019.

Mora, Edwin. 2002. "Pautas para un soporte espiritual asertivo para personas con enfermedad crónica dolorosa, no curable aún y/o terminal". Tesis de Maestría: Universidad Bíblica Latinoamericana.

Ridderbos. H.N 1991. "Reino de Dios, Reino de los Cielos". En Duglas y Hillyer 1991.

Segura, Harold. 2006. *"Un niño los pastoreará"* Niñez, Teología y Misión. El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano.

Tückler, Graciela. 1999. *Literatura para niños preescolares*. San José: UNED.

UNICEF América Latina y el Caribe. Acceso el 18 de marzo 2020. En unicef.org/lac/

• • •

Ruth Vindas, costarricense, Licenciada en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Docente de Teología Práctica en el área de Educación Cristiana en esta misma institución.

Correo electrónico: r.vindas@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 07 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 27 de mayo de 2020

Vida y Pensamiento
Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

De 1 Corintios 13,4-7 al femicidio en América Latina

Una reflexión desde la perspectiva de género

Lucía Brenes[1]

Resumen: El artículo es una reflexión personal sobre la construcción de la identidad del género. El sistema patriarcal se reproduce históricamente mediante roles y estereotipos que pretenden perpetuar una ideología sobre el cuerpo, la sexualidad y la forma de entender el amor en las relaciones de pareja. Los silencios sobre estos temas forman los pensamientos y sentimientos humanos. La identidad femenina se recrudece cuando se piensa que ella es un "ser para el otro", con la consecuente culpa de mirar hacia sí misma. Pensamiento que provoca un desequilibrio en las relaciones amorosas, perpetuando el dominio de uno sobre el otro que, en casos extremos de enajenación, conllevan al femicidio. Estos comportamientos abusivos, han sido en muchas ocasiones, provocados por malas interpretaciones de los textos bíblicos. Un ejemplo de ello es el texto de l Corintios 13.4-7 utilizado en ocasiones para perpetuar la agresión de la mujer. Se sugiere otra forma de entenderlo como aporte para la liberación espiritual que se necesita.

---

1 Lucía Brenes, costarricense, Licenciada en Psicología, Universidad de Costa Rica, Licenciada en Teología Pastoral, Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente labora en la Dirección Nacional de CEN-CINAI, ente adscrito al Ministerio de Salud.

Abstract: The article is a personal reflection on the construction of gender identity. The patriarchal system is historically reproduced through roles and stereotypes that aim to perpetuate an ideology about the body, sexuality and the way of understanding love in couple relationships. Silences on these subjects form human thoughts and feelings. The feminine identity is exacerbated when one thinks that she is a "being for the other", with the consequent guilt of looking at herself. This causes an imbalance in love relationships, perpetuating the dominance of one over the other that, in extreme cases of alienation, lead to femicide. These abusive behaviors have been, on many occasions, caused by misinterpretations of the biblical texts. An example of this is the text of 1 Corinthians 13.4-7 sometimes used to perpetuate the aggression of the woman. Another way of understanding it is suggested as a contribution to the spiritual liberation that is needed.

Palabras clave: identidad, género, violencia simbólica, estereotipos, enajenación.

Key words: identity, gender, symbolic violence, stereotypes, alienation.

Partir de extremos, como lo plantea el título del presente artículo, ayuda en ocasiones a visualizar lo abstracto, lo espiritual, los diversos aspectos de la vida humana, el contexto actual, el extremo del poder masculino para decidir sobre la vida de una mujer y, desde ahí, reflexionar propuestas sobre lo que podríamos hacer desde una teología práctica, para fortalecer la inteligencia emocional y una identidad femenina sin culpa (por el sólo hecho de replantearse el derecho a vivir), el derecho a decidir conscientemente sobre el involucramiento en una relación amorosa y que, por lo tanto, no se trata simplemente de dejar tal responsabilidad a la Gracia de nuestro Dios.

¿Cómo ver y entender eso que no se ve, pero que llevamos dentro, que sentimos, percibimos y se vive? ¿Cómo entender el género

desde la propia existencia femenina, comprendiendo el significado de nuestras vivencias, de lo cotidiano, de la deconstrucción de la propia identidad, junto al camino espiritual, pero sin espiritualizar todo lo que nos acontece, y sin hacerlo banal tampoco? ¿Cómo emprender esta tarea, con la esperanza de que muchas mujeres lo logren, con la esperanza de que algún día logremos producir nuevos significados de identidad, en un proceso liberador de estereotipos patriarcales, que histórica y socialmente determinan y reproducen roles femeninos enmarcados en función "del otro"? Con la esperanza de que la práctica teológica logre desarrollar consciencia en aquellas mujeres que sobreviven invisibilizándose a sí mismas y logren realizar un alto en ese camino que las lleva a la cúspide de la enajenación que implica un feminicidio, es que tiene sentido hablar del apóstol Pablo y algunas vivencias mal interpretadas a la luz de la carta a los Corintios.

1 de Corintios 13. 4-7:

4 El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia;
el amor no es jactancioso, no se envanece;
5 no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita,
no guarda rencor;
6 no se goza de la injusticia, más se goza de la verdad.
7 Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta

Proveniente de un contexto familiar católico, recuerdo tres situaciones importantes en mi etapa adolescente, sobre las que posteriormente, conociendo sobre la teoría de género, logré procesar una interpretación diferente a la transmitida en aquella época. No me cabe la menor duda de que muchas mujeres habrán sido marcadas por algo parecido o peor y, que teniendo el

común denominador que implica la construcción de la identidad de género femenino, luchan contra la cultura, el contexto y la historia previamente vivida. Todo esto define diferentes rumbos o desenlaces:

1. En esa etapa de despertar emocional, l de Corintios 13,4-7, se convirtió en el himno abanderado de varias jóvenes, sobre lo significaba el amor y como actúa quien ama en una relación de pareja. Con los primeros suspiros y enamoramientos, podíamos hacer un auto examen pensando en "aquel"; lográbamos chequear y confirmar que cumplíamos todos los requisitos que decía Pablo sobre lo que es el amor. No sabíamos cómo "aquel" interpretaba lo que era amor, pero con la referencia de 1 Corintios 13,4-7 a la mano, estábamos seguras de que al menos nosotras, "sí lo sabíamos" ¡y eso bastaba para soñar!

2. Con tan sólo 14 años, dos historias en mi Colegio (sólo para mujeres), marcaron mis recuerdos de secundaria. Cursando el octavo año, en el contexto de un desfile de modas interno, una joven fue anunciada por micrófono, y cual modelo profesional ¡salió al desfile moviendo sus caderas en traje de baño de dos piezas! Sólo logramos ver a una religiosa correr a taparla y, por supuesto, sacarla del desfile. La joven con cara de extrañeza siguió a quien la halaba de un brazo; no volvimos a saber de ella, fue expulsada de la secundaria.

3. Ya en noveno año a los 14 años, la mejor amiga quedó embarazada de "aquel", que en ese momento tenía 21. Actualmente y después de que la perspectiva de género ha tenido su lugar, a estas relaciones se les llama "impropias",

> pero en aquel momento no. Era comprensible entonces que una joven embarazada no podía estar en una secundaria de religiosas, así que pronto abandonó sus estudios para dedicarse a ser mamá; con los años, mamá de dos niños y ¿"aquel" ?: ¡de regreso a las conquistas!

Después de egresarme y con los años, otras compañeras siguieron sus caminos, se casaron y se divorciaron. Pero… ¿qué pasó con "el amor de Pablo", dado que la fórmula parecía mágica e invencible? Las cosas no quedaron ahí, con el pasar de los años comencé a escuchar en el país, de parejas, esposos y novios, que mataban a sus parejas, esposas y novias ¡por amor…vaya amor tan poderoso!; sin embargo, aún no contaba con suficientes elementos y madurez para comprender tantas implicaciones psicológicas y teológicas en nombre del amor.

Las experiencias vividas en secundaria no dejaron duda de ciertos códigos de conducta esperados y exigidos en la mujer. Moral y religiosamente, el cuerpo es templo del Espíritu Santo, por lo que no se mostraba, pero, además, psicológicamente, es sencillo que, en este proceso de socialización, la mujer joven asuma la vergüenza de su propio cuerpo, cual Eva en el Paraíso, culpada y expulsada. Esto era parte del castigo social. De igual forma, sucedió con el embarazo de la mejor amiga: lo prohibido, la sexualidad, la censura sin acompañamiento, el pecado personal y el pecado social que hace callar. Para las que veíamos y sabíamos lo que sucedía, el tema nunca se habló: "a buen entendedor, pocas palabras". ¡Cuanto más poder tienen los actos que las palabras! Lo que hablamos, podemos controlarlo, adornarlo o bien, callarlo; pero lo que hacemos y cómo lo hacemos ¡nos delata!

La admiración del propio cuerpo en la adolescencia quedó vetada para decenas de jóvenes en esa etapa de tanto cambio físico, en el que a nivel psicológico y espiritual comienza un despertar, un crecer que no da tiempo para asimilar el desarrollo sexual. Tiempo en que la sociedad indica lo malo, el pecado, lo prohibido; tiempo en que no se habla, basta la interpretación. errada o no. Todo ello es más conveniente para la perpetuación del sistema patriarcal.

1. Para resignificar la identidad, un poco de historia

Ya desde un conocimiento teórico de psicología, patriarcalismo y de género, logré con los años resignificar algunas vivencias como mujer; sin embargo ¡nada más liberador que conocer el contexto y el verdadero mensaje bíblico de aquellos tiempos! Al hacerlo, comenzó a cobrar relevancia comprender el sufrimiento, el dolor, la discriminación, la violencia y las guerras que aún hoy se viven y resultan incomprensibles. Con todo, conocer el contexto histórico-social en que Jesús y sus discípulos vivieron: la opresión, dominación, migración, exclusión, juegos de poder y la respuesta espiritual, ayudó a traer al presente los ejes que atraviesan nuestra propia historia.

Con l Corintios 13,4-7, Pablo no se refería ciertamente al amor romántico o amor de pareja; sin embargo, tratándose de versículos que fueron traducidos sobre el amor, con el peso moral y espiritual que la Palabra tiene en la etapa de adolescente envuelta en silencios moralistas, este texto resultó perfecto para validar y sostener temas patriarcales y de género que formaron, o más bien deformaron, parte de la identidad femenina en las adolescentes.

Con el crecimiento personal en Teología Pastoral y la elaboración de la tesis en el año 2008, comprendí que cuando se aplica l Corintios 13,4-7 al vínculo de pareja, describiendo lo que la mujer debe o debería dar en una relación afectiva, no resulta liberador sino esclavizante: las interpretaciones fuera de contexto facilitan la manipulación, el desequilibrio del empoderamiento personal que tiende a sostener, legitimar y perpetuar el patriarcalismo en una relación. Citando a Carlson y Bohn (1989) en tal contexto, se observan aspectos patriarcales y de género que atraviesan históricamente las relaciones sociales e interpersonales. El patriarcalismo como ideología y estructura sostiene y perpetúa el control del varón sobre la mujer, definiendo históricamente las funciones de poder y control, como algo social y natural.

Conocer el contexto de l Corintios 13 facilitó dejar de suponer valores o antivalores culturales actuales. En cada época, cada cultura, cada sitio, se definen códigos culturales que, mediados por factores sociopolíticos, trascienden a la identidad tanto masculina como femenina, regulando los vínculos de hombres y mujeres y regulando nuestra cotidianidad. Las condiciones en tiempos de Pablo, el contexto romano, no fueron la excepción: las leyes relacionadas con la familia, el matrimonio, la procreación y situaciones cotidianas (como la preferencia en la gestación de varones vs abandono de niñas), nos hacen abrir los ojos para darnos cuenta de que ciertos "hilos" atraviesan la historia y la propia existencia.

En esta época, por ejemplo, los mecanismos de vigilancia y control sobre las relaciones y el status eran parte de la habilidad para sobrevivir (MacDonald, 2004); es decir, funcionaban mecanismos de control social en un mundo en el que las mujeres recibían un

trato diferente con respecto al hombre, por ejemplo, frente al divorcio y el procedimiento para poder llevarlo a cabo. Vemos cómo en las sociedades mediterráneas antiguas, existía una estricta diferenciación de los roles sociales y las áreas competentes asignadas a cada uno, según el sexo biológico. Esta asignación estaba profundamente relacionada con valores que se expresaban en características estereotipadas (lo que corresponde a lo masculino y lo que corresponde a lo femenino), situación que aún hoy día no nos resulta ajena, por ejemplo:

- el hombre: fuerte, valiente, reservado, racional, controlado
- la mujer: débil, temerosa, emotiva, incontrolada (Stegemann y Stegemann, 1999).

Siempre han existido códigos de comportamiento que regulan nuestro actuar, pero por ser inconscientes y formar parte de la cultura, no los percibimos y simplemente los reproducimos. El código doméstico de aquella época, por ejemplo, se entendía como una extensión del orden "la casa", y se proyectaba en normas y principios éticos que se resumían tres pares de relaciones desiguales: amos/esclavos, esposos/esposas y padres/hijos, paridad en la cual, el segundo ocupa un lugar de subordinación en relación con el primero (Brown 2002). Ya desde tiempos de Platón, aunque con ciertas excepciones, se describía al sexo femenino como inferior al masculino. Aristóteles, explicó esa inferioridad de la mujer desde "su pasivo papel en la procreación hasta la limitada capacidad para la actividad mental" (Pomeroy 1987, 254).

Posteriormente, las posiciones filosóficas masculinas respecto al papel de la mujer continuaron enfocándose en el matrimonio, la

maternidad y a su manera, el mundo político: "Las relaciones del pater familias con la mujer, con los hijos y con los esclavos era el núcleo de la casa que, a su vez, constituía la piedra angular de toda la sociedad. La ciudad-Estado no era sino la extensión de la casa. Por tanto, alterar la casa era alterar la polis, subversión política. Por eso, cuando la Iglesia acepta los códigos domésticos y legitima la subordinación de la mujer, tiene, al mismo tiempo, una pretensión política latente…" (Aguirre 2001, 215)

Esta subordinación es propia de un sistema patriarcal que, por siglos, ha imperado en la organización social de diferentes culturas, desde la época romana hasta 2000 años después en nuestra era. Este es un legado que, desde hace algunas décadas, es objeto de luchas tanto en el ámbito público como privado, pero que, sin lugar a dudas, ha caracterizado e impactado el sistema de organización político, social y cultural durante siglos.

El lugar que ocupaba cada uno de los sexos en la sociedad era distinto y su valoración correspondientemente desigual. Así, la estructuración de la identidad en la mujer y en el hombre es históricamente definida por contenidos, procesos y vivencias diferentes, pero configurados por una ideología patriarcal que adquiere particularidad según la clase, el género y hasta la religión que abrigamos. Este es el caso de las adolescentes del colegio religioso mencionado, que asumieron lo dicho por Pablo, y lo interpretaron como un "amor romántico" propio de su etapa de vida. Por desconocimiento, no pensaron sin embargo, que si esa hubiese sido la interpretación correcta, también habría debido ser una conducta recíproca, equitativa y esperable en ambos sexos.

2. Y entonces ¿cuál es la interpretación?

La verdad, descubierta posteriormente, es que esta carta escrita por Pablo, aproximadamente en el año 54 o 55 d.e.c., se dio como respuesta a inquietudes de algunos cristianos de las primeras comunidades de Corinto, debido a informes de abusos por parte de la comunidad cristiana respecto al tema de los dones espirituales El hecho de haber malentendidos sobre enseñanzas cristianas básicas, estaba generando contiendas entre ricos y pobres, arrogancia espiritual, conductas escandalosas e injusticias contra los creyentes. De manera que, en el intento de reestablecer el orden de la iglesia que recién surgía, Pablo escribió aclarando un punto del mensaje cristiano, diferenciado de otras religiones y filosofías del momento sobre temas cotidianos consultados por la misma comunidad: matrimonio, fe, cultos y dones entre otros, pero, basándose en el eje de la fe por la muerte y resurrección de Jesucristo, profundiza en la consciencia de un "amor solidario que impulsa y orienta a los cristianos a entregarse a sí mismo en bien de los demás" (Foulkes 1996, 61). Un amor que libera de la exclusión y opresión social a nivel religioso, político y económico, era un asunto comunitario, no individualista. Algunos lo traducen como "caridad", lo cual, hace diferencia con la interpretación de juventud, sobre el amor de pareja.

La carta de Pablo no trató de un amor PHILIA o EROS, es un amor más de ágape, una "…fuerza que aúna y edifica a la comunidad. Sin amor es imposible la comunidad, la vida común" (Bauer, 1968, 115). Es una guía para orientar en nuevas actitudes basadas en el amor por el prójimo, es saber ponerse en el lugar del otro, servir y rechazar la competencia: "…es discreto, no alardea ni se envanece,

sino que edifica y es constructivo, es humilde… aun cuando halla conocimiento, no lo pregona, rechaza lo que hiere, no le gusta la injusticia por lo que ama la verdad" (Maillot 1990,15).

Y desde una perspectiva de género, ¿qué se puede analizar ahora de la carta de Pablo, pensando en su humanidad, como hombre, con una identidad trazada por la historia y como producto social? Inevitablemente, la caridad implica un llamado a descentralizarse de sí mismo (hombre), lo cual no resulta extraño para la identidad femenina, pero quizás si para la masculina… es ser sufrido, benigno, sin envidias. No se jacta ni se envanece; no busca lo propio ni guarda rencor, no se goza de la injusticia, sino de la verdad.

Podría imaginar que Pablo, desde su humanidad como hombre que vivenció socialmente las implicaciones de su género masculino, con valores asignados como "*fuerte, valiente, reservado, racional, controlado*", hace el llamado a la iglesia a ser benigna, a no tener envidia. Dirige su mirada al amor ágape, a la caridad a través de la Fe, para describirlo desde lo que no es: "no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia". Y considerando estas expresiones de negación ¿será que el género masculino en aquella época guardaba muchas de estas características en su forma de actuar?: jactancioso, envanecido, indebido, egocéntrico, rencoroso, injusto. ¿Había sido acaso la experiencia de Pablo que ahora podía dar testimonio de una conversión en Jesucristo?

Una relectura de la carta desde su contexto histórico y desde una perspectiva de género, permite comprender, enriquecer y crecer personalmente, considerando que también somos producto social e histórico. Considerando también que La Palabra nos facilita la

liberación emocional y psicológica de la opresión, pero también necesitamos desarrollar consciencia de dónde venimos para poder trazar un camino a dónde ir, sin trampas inconscientes que no entendemos y que, por lo tanto, reproducimos.

Entonces ¿cuál es la relación de l Corintios 13,4-7 con los femicidios en América Latina? La errada interpretación del amor de pareja en la adolescencia femenina, la juventud, la adultez, y el encuentro en el proceso de socialización femenino, hace que se viva la vejación de un cuerpo inocente que pasa de niña a adolescente, el pecado de mirarse, lo prohibido de exponerse. Aun hoy día, algunas de estas características funcionan como estereotipos y valores que descalifican el cuerpo femenino en primera instancia, así como el pensar femenino, generando posteriormente conflictos emocionales en las relaciones de pareja, por la desintegración personal que socialmente se refuerza. Justamente porque las relaciones de pareja resultan ser relaciones afectivamente cercanas, entran en acción y discusión los valores patriarcales femeninos y masculinos, heredados por cada integrante de la relación y sus expectativas sobre el otro.

Y a nivel psicológico ¿por qué la interpretación errada de amor en l Corintios 13,4-7 resonó en las adolescentes? Porque también somos fruto de un sistema patriarcal. En este sentido, los elementos genéricos de nuestra identidad responden a la construcción social de la ideología patriarcal y la forma de ver el mundo. Dice la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, (1992), que las mujeres somos construidas social y psicológicamente para vivir PARA, A TRAVES y POR LOS OTROS, para tener a los "OTROS" como sentido permanente de nuestra vida; de manera que en la complacencia de los deseos del "OTRO", en la satisfacción de

las necesidades del "OTRO", está la vivencia de la satisfacción femenina; por lo que la culpa, las prohibiciones y los deberes se instauran como dispositivos de control social, con el propósito de que se cumpla el rol social asignado y la mujer se sienta realizada al asumirlo.

Desde temprana edad, la mujer asume y reproduce los mandatos sociales, estereotipos femeninos, como un mecanismo de interiorización y sostenimiento de la ideología patriarcal; de forma que se va estructurando la representación social del ser mujer en cada grupo social en particular, construyéndose en el marco de referencia que funciona como una guía interna para orientar su actuar: "Quedamos recluidas en estas definiciones donde nuestro espacio, nuestro rol y nuestras obligaciones han sido atribuidas en función de las necesidades -de-los-otros (subordinación). Los otros: esferas divinas ante las cuales, en realidad, somos seres abandonados" (Mizrahi, 1991, 17). Es así como se construye, social y psicológicamente, cierta incapacidad en la mujer para favorecer su autoestima y autocrecimiento, para actuar respetando sus propios deseos y necesidades, lograr metas y propósitos, hasta descubrir su propio sentido de vida.

Este concepto de una identidad femenina para el otro es reforzado entre otros, por el refrán de "la media naranja" en las relaciones amorosas. Sin embargo, si cada ser humano está integrado por una dimensión espiritual, física y emocional; cada ser humano requiere ser una naranja completa para caminar con otra naranja completa.

Bert Hellinger (1999), teólogo Jesuita, creador de las Constelaciones familiares, plantea la importancia del equilibrio entre lo que se da y se recibe en toda relación humana: afectiva, amorosa, laboral,

amistosa, etc. Claro está que, como seres humanos, tenemos la posibilidad del crecimiento espiritual y emocional pero no somos expertos y, desde niños/niñas, cuando aún no comprendemos eso que es género, las implicaciones sociales, históricas y cómo éstas nos atraviesan, se generan carencias emocionales o bien, traumas infantiles que se reflejan posteriormente en la relación de pareja.

> "Se trata de dar lo que tenemos y podemos, y lo que el otro quiere y puede recibir y es capaz de compensar de alguna manera, manteniéndose digno y libre. Se trata de recibir sólo aquello que el otro nos da, queriendo y pudiendo, y que somos capaces de compensar de alguna manera, manteniéndonos libres y dignos. Ambas ideas constituyen un saber simple que, si logramos aplicar bien en la práctica, de nuestras relaciones, nos inmuniza contra juegos psicológicos y de poder que acarrean sufrimiento (Garriga, 2019, 57).

Desde esta perspectiva, una mujer que, por ejemplo, se socializa para ser para "el otro", también guarda expectativas basadas en carencias, por lo que no guardará un equilibrio sabio entre lo que da y lo que espera recibir. Quizás, su carencia le hará sentir que no recibe, no podrá ver lo que recibe y dará sin límite, esperando recibir en igual medida; mientras su compañero "está en otro canal psicológico y social", ya que históricamente fue socializado de diferente modo. En sus extremos y en el desequilibrio entre lo que se da y se recibe, existe un peligro psicológico latente, porque mantiene los círculos viciosos de la agresión.

> "Demasiadas relaciones se estropean y rompen porque quien se siente deudor vive con incomodidad su deuda, que muchas veces le hace sentirse pequeño y dependiente; y quien se siente acreedor también lo vive con incomodidad, pues le hace sentirse grande

y con derechos. Deudor y acreedor, si no encuentran un modo de compensar y equilibrar su vínculo, dejan de poder mirarse confiadamente a los ojos" (Garriga, 2019, 58)

3. ¿Por qué hablar de feminicidio en América Latina desde este contexto?

El 2 de junio del 2020, El observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe (ONU), mencionaba en su sitio WEB que al menos 3.287 mujeres en 15 países han sido víctimas de femicidio en 2018. Si a estos se suman los datos de los 10 países de la región que solo registran los feminicidios cometidos a manos de la pareja o ex pareja de la víctima, se puede afirmar que el número de feminicidios para el año 2018 ha sido a lo menos de 3.529 mujeres. Aunado a estos datos, no se contabiliza los que han sido intentos de femicidio, amenazas, situaciones y agresiones que nunca han sido denunciadas pero que se viven en no pocos hogares.

Estudios en Costa Rica sobre los detonantes de femicidios, señalan como tal, la conducta posesiva, el ataque sexual, la ruptura de la relación, el no corresponder a las pretensiones amorosas y descubrir la existencia de otra relación. En este sentido, el 2 de junio del presente año, el psicólogo experto en tema de masculinidad y violencia, Ruthman Moreira, menciona en el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, explica que con los femicidios, quedan claros los elementos más tóxicos de la masculinidad hegemónica, pues los agresores sienten que la mujer les pertenece, y que al intentar terminar la relación, ellas se salen de su control y de su dominio, por lo que las hacen pagar tal "rebeldía".

Así también, podemos decir que, en su extremo más tóxico, la feminidad hegemónica resguardada en el vivir POR Y PARA EL OTRO, no guarda equilibrio consigo misma, con las propias necesidades y carencias, alimentando el ciclo de violencia con la negación de la situación y una esperanza con poco fundamento real. Muchas mujeres menores de edad se vinculan amorosamente, aún no estando preparadas en etapa de crecimiento, vinculándose desde sus carencias afectivas, no desde sus fortalezas; de manera que continúan internamente vulnerables, mientras depositan la protección y seguridad en "el otro", se convierten en una relación asimétrica de poder y dominación. Cedemos el dominio propio, el poder personal, el poder de las pequeñas decisiones en el mundo privado

Nos corresponde entonces, desde una Teología práctica y desde la Psicología pastoral, tender puentes entre visiones de mundo, entre espiritualidades, entre disciplinas, entre hombres y mujeres, reconociendo que en la diferencia está la complementariedad real y la posibilidad de construir, primero mirando hacia adentro, reconociéndonos como seres espirituales y reconciliándonos como producto social e histórico patriarcal que influye en nuestra psique, en nuestra forma de ver y reproducir el mundo desde roles específicos.

Proponer y profundizar en diferentes contextos y situaciones cotidianas desde una perspectiva de género, con poblaciones infantiles, adolescentes, jóvenes y adultas, posibilita cambios profundos en la construcción o resignificado de la identidad en este caso, femenina. No podemos obviar que la mujer actualmente juega un papel importante en la transmisión y reproducción de códigos culturales y estereotipos, con las nuevas generaciones. Es

vital entonces, promover una mirada hacia adentro, reconciliarse con la historia para poder reaprender nuevas formas, nuevos vínculos y aprender la importancia del equilibrio entre lo que doy y recibo, aprender a reconocer los propios límites, sin tener que rozar la cúspide de la propia enajenación a través de la cual, ¡depositamos en el otro la mirada, las interpretaciones, los límites, el crecimiento, la madurez, el afecto y la protección!

Bibliografia

Aguirre, Rafael. 1991. *"Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana". Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo.* (Estella: Verbo Divino).

Bauer, Johannes. 1968. "Amor" en: *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona: Herder).

Brenes Retana, Lucía. 2008. *"1 Corintios 13, entre la amargura del amor y el gozo del sufrimiento".* Una relectura para el acompañamiento pastoral de mujeres co-dependientes de compañeros alcohólicos (Tesis por Licenciatura, Universidad Bíblica Latinoamericana).

Brown, Raymond. 2002. *Introducción al Nuevo Testamento.* Madrid: Trotta.

Carole, Bohn y Joanne C. 1989. *"Christianity, patriarchy, and abuse: A feminist critique"* (New York; The Pilgrim Press, editores).

Foulkes, Irene. 1996. "*Problemas pastorales en Corinto*" (San José: DEI).

Garriga, Joan. 2019. "*El buen amor en la pareja, cuando uno y uno suman más que dos*". (Bogotá, Colombia, Editorial Planeta Colombiana S.A.).

Hellinger, Bert. 1999. *Lograr el amor en la pareja* (Barcelona, España, Editorial Herder S.A.).

Lagarde, Marcela. 1991. "Metodología de Trabajo con Mujeres". Seminario Taller, Serie: Aportes para el debate (N.2. Quito, Ecuador: Red de educación popular entre mujeres).

Maillot, Alphonse.1990. *El himno al amor: elogio de la vida según: l Corintios 13.* Barcelona: Gayata.

Mac Donald, Margaret. 1994. *Las comunidades Paulinas* (Salamanca: Sígueme).

Mizrahi, L. 1994. *"Herederas de una moral inquisidora. El malestar silenciado". La otra salud mental.* (2da edición. Santiago: Isis Internacional y Emerger).

Moreira, Ruthman 2020. El observatorio de género de América Latina y el Caribe. Acceso el 2 de junio. https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio

ONU .2020. El observatorio de género de América Latina y el Caribe. Acceso el 2 de junio. https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio

Pomeroy, Sara. 1987. *"Diosas, rameras, esposas y esclavas; mujeres en la antigüedad clásica".* Traducción realizada por: Ricardo Lezcano. (Madrid: Akal S.A.)

Stegemann, Ekkehard y Wolfgang Stegemann. 1999. *"The Jesus Movement a social history of its first century"* (Minneapolis).

• • •

Lucía Brenes, costarricense, Licenciada en Psicología, Universidad de Costa Rica, Licenciada en Teología Pastoral, Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente labora en la Dirección Nacional de CEN-CINAI, ente adscrito al Ministerio de Salud.

Correo electrónico: lbrenes_r@hotmail.com

Artículo recibido: 29 de mayo de 2020

Artículo aprobado: 18 de junio de 2020